LIBRARY OF PRINCETON
OCT 17 1989
THEOLOGICAL SEMINARY
BR
510
.G66
1948

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/elmisoneismoylam00gonz

EL MISONEISMO
Y LA MODERNIDAD CRISTIANA EN EL SIGLO XVIII

PABLO GONZALEZ CASANOVA

EL COLEGIO DE MEXICO

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 9 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

BR
610
.G66
1948

2,20

El Colegio de México
Publicaciones del
Centro de Estudios Históricos

El Misoneísmo y la Modernidad Cristiana en el Siglo XVIII

Primera edición, 1948.
Queda hecho el depósito que marca la ley
Copyright by *El Colegio de México*

Impreso y hecho en México por la Editorial Stylo.
Printed and made in Mexico
Distribuído por
Fondo de Cultura Económica
Pánuco 63, México, D. F.

EL MISONEISMO
Y LA MODERNIDAD CRISTIANA EN EL SIGLO XVIII

por PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 9 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

EL COLEGIO DE MEXICO

ADVERTENCIA

El presente estudio surgió de un seminario sobre el siglo XVIII que estuvo a cargo del Prof. José Miranda. A su dirección y a la ayuda intelectual que me prestaron muchos compañeros, así como al ambiente y a los intereses que existen entre los profesores y alumnos de El Colegio de México, se debe una gran parte de los resultados. Hace años que el Dr. José Gaos viene estudiando este siglo en el Centro de Estudios Filosóficos de nuestro Colegio; en 1944 y en 1945 dos alumnas suyas publicaron estudios sobre un autor del siglo y sobre dos etapas ideológicas del mismo; después han seguido trabajando, entre otros Navarro y Moreno, que están prontos a terminar sus investigaciones. Mi reconocimiento es necesario no sólo como muestra de gratitud sino como advertencia a todo aquel que hurgue en sus resultados: Lina Pérez Marchand nos dejó a Julio Le Riverend y a mí el fichero particular que había hecho de una parte del Ramo de Inquisición tras un año de intenso trabajo; Rafael Moreno me ayudó con los textos latinos; el Prof. José Miranda me facilitó varios documentos leídos en su seminario, y finalmente, el Dr. Gaos me hizo valiosas observaciones, que son la verdadera causa de las palabras que van a continuación. De todo se deduce que el trabajo es por su origen y por su formación netamente académico.

En primer lugar cabe hacer una advertencia sobre las fuentes, que son de muy diversa índole: unas manuscritas y otras publicadas, unas que se hallaban perdidas y otras —las necesarias para la confección del

estudio— que ya eran familiares a quienes conocían el siglo XVIII mexicano. Entre las manuscritas desconocidas hay muchas que sólo habían sido eventualmente citadas en bibliografías generales o particulares; otras que eran totalmente desconocidas. Las manuscritas conocidas en todos sentidos son muy pocas, y cuando surgen en el estudio es con un propósito especial, que tiende a desplegarlas, o a explicarlas de distinta manera. Entre las publicadas desconocidas —y eventualmente citadas— están los tres opúsculos a que hago referencia en los capítulos tercero y cuarto.

Los capítulos del estudio son de dos índoles: unos tienden a la generalización y por tanto a la reflexión (primero, segundo y quinto), otros a la descripción y por tanto a la intuición. Así los métodos y resultados son distintos, pero unos y otros se complementan para la comprehensión del siglo, y si se piensa satisfacen —dentro de todas las limitaciones que pueda presentar un estudio como éste— la inteligencia histórica de aquél.

Las fuentes de los capítulos que tienden a la generalización son muy importantes para valorar los resultados obtenidos. Para el capítulo primero hice una cuidadosa exploración en los Ramos de Universidad, de Inquisición del Archivo General de la Nación y en el del Museo Nacional. Para el segundo utilicé los papeles de la Inquisición, registrando el índice desde el año de 1700 hasta el último del siglo, valiéndome del índice particular de Lina Pérez Marchand, que señalaba algunos papeles que no estaban en el índice general, y trabajando en el ramo de Temporalidades del Archivo de Hacienda, donde sólo logré encontrar unos cuantos que fueran útiles para mi propósito. Para el último ca-

pítulo utilicé varias tesis de estudiantes universitarios que no habían sido proscritas por la Inquisición, algunas que se encontraban en sus archivos, y la literatura docente y periódica de la época. El ramo de Historia del Archivo General de la Nación, el de la Inquisición y el de la Universidad, así como el Archivo del Museo Nacional y el de Hacienda, me proporcionaron los mejores materiales.

Las fuentes de los capítulos tercero y cuarto, esto es los opúsculos de Cigala, Coriche y Vallarta, fueron las únicas que logré hallar tras una búsqueda en las bibliografías de la filosofía mexicana y en las del siglo, así como en las bibliotecas. Pero las tres cubren —fortuitamente— los intereses de nuestra literatura apologética, y sin esta advertencia se podría pensar que han sido seleccionadas de entre otras muchas que desgraciadamente no han llegado a mis manos.

En cuanto al uso que hice de los materiales y la disposición que les dí, debo decir que en contados casos utilicé los mismos para explicar el Misoneísmo y la Modernidad Cristiana. En el capítulo segundo los utilicé más en relación con las materias que en relación con los años en que aparecieron, ya que era mi propósito caracterizar el misoneísmo del Santo Oficio y no señalar paso a paso las influencias que se iban recibiendo en el transcurso del siglo, trabajo que queda hecho por Lina Pérez Marchand. Ello no obstó para que yo dejara de reparar en la evolución que existió dentro de él, y que tuve constantemente presente, limitando los resultados obtenidos con anterioridad o matizándolos, según las conclusiones a que pude llegar después de la investigación. En el capítulo quinto utilicé, como se

puede percibir por las palabras del párrafo anterior, fuentes de distinto valor: unas tienen significación que tiende a lo individual, otras, significación que tiende a lo colectivo. Mientras unas son más ricas por las ideas, otras lo son por la noticia que dan de la extensión que cobran las ideas. Esto debe tenerlo presente el lector para medir los resultados.

Sobre ellos va la siguiente advertencia: en primer lugar he procurado desprenderme de las dos corrientes que han influído en su estudio. En el siglo pasado y hasta principios de éste los autores hispanoamericanos tendieron no sólo a menospreciar sino a atacar la cultura hispánica de nuestra época colonial: un buen ejemplo es el del padre Agustín Rivera, aunque cabrían otros muchos. Recientemente los norteamericanos, como John tate Lanning y Arthur P. Whitaker, entre otros, y los autores hispanistas —reaccionarios unos, y otros no— han procurado, con azoro o con fruición, demostrar que el nivel cultural de las colonias era superior al que se había venido afirmando en épocas anteriores, y así han ido persiguiendo, sobre todo en los estudios de este siglo de las luces, todo vestigio de ilustración, todas las obras y los autores modernos que se recibían en nuestros ambientes académicos, todas las querellas en que se nota una influencia de la modernidad.

Digo que me he procurado separar de esas dos tendencias, y que me he visto en muchas ocasiones en la necesidad de matizar los resultados de una y otra, olvidándolas a menudo. La ingenuidad de mi propósito me ha hecho descubrir que he hablado con entusiasmo de las dos fuerzas que lucharon en ese siglo, y a las que he visto siempre una en razón de la otra. Aparentemente

he hablado con más entusiasmo de aquella que es ajena al de mi propia filosofía: aparentemente he rebajado los méritos de la Modernidad mexicana, haciendo ver que su progreso fué lento y penoso. En realidad he hablado con entusiasmo de las dos y he podido comprobar que la Modernidad hispánica hizo un mínimo pero vigoroso esfuerzo creador en el siglo XVIII. Que se desprendió pausadamente y con enormes dificultades del tradicionalismo. La he visto en relación con el tradicionalismo únicamente, dejando a otros el análisis y la valoración de sus resultados científicos y de sus ideas secundarias.

Antes de terminar esta advertencia, debo sumarme al agradecimiento que todos guardamos al Dr. Alfonso Reyes, al Lic. Daniel Cosío Villegas y al Dr. Silvio Zavala por haber hecho que El Colegio de México, y el Centro de Esutdios Históricos en particular, fueran un auténtico centro para la formación de investigadores.

México, 7 de septiembre de 1947.

I

LAS CONTROVERSIAS IDEOLOGICAS TRADICIONALES Y LA ORTODOXIA DE LA CULTURA HISPANICA

Es verdad ampliamente difundida que a principios del siglo XVIII predominaba, tanto en la Península como en las Colonias de Ultramar, la filosofía del Estagirita, y que en la escuela peripatética-cristiana, en plena decadencia, era la única que se enseñaba.

Es verdad también que en ese siglo un espíritu nuevo y contrario empezó a entrar reservadamente en España y América, dando lugar a una renovación filosófica o a una nueva posición frente al mundo que habría de acabar por ser muy distinta a la anterior.

Una y otra circunstancias de la cultura hispanoamericana, sobre todo la segunda, han sido estudiadas de manera global o monográfica, por historiadores y por filósofos, que han encontrado datos, ideas o formas de pensar particulares del hispanoamericano; semejanzas con el desarrollo de la cultura en Europa o disparidades. En algunos de los estudios que han dejado, se encuentran, entre otros, dos errores que sobresalen: el uno producido por la comparación ingenua, directa, de la cultura hispanoamericana con la europea y el otro producido por la pasión que aún hoy despiertan los problemas y las ideas de entonces. En el primero han incurrido quienes no han contrapesado las diversas corrientes del pensamiento que agitaron a una gran parte de Europa en distinta forma que a España y América,

haciendo variar notablemente el desarrollo de una y otras; en el segundo, quienes trastornando el espíritu de la filosofía escolástica o de la moderna, por ánimo contrario o por falta de sentido histórico, han propalado versiones erróneas al ocuparse de su desarrollo total o del estado particular en que se hallaban en el siglo que nos ocupa. Esbozar una solución para el primero y seguir a quienes no han caído en el segundo, es el propósito que evidentemente obliga a todo investigador.

A principios del siglo XVIII no se había filtrado en la Nueva España —salvo contadas excepciones— el pensamiento moderno, ni en filosofía, ni en religión; y en las últimas décadas predominaba aún el escolasticismo, pues los filósofos eclécticos quedaban todavía dentro de sus linderos, mientras los que eran totalmente ajenos a la filosofía escolástica estaban ausente de la expresión. Por eso y por ser en el seno de las escuelas y de las religiones donde se iba a desarrollar una pugna en que alentarían ideas innovadoras, se hace necesario estudiarlo; estudiar el pensamiento y la forma de pensar de los escolásticos del siglo, ver cómo pugnaban y discutían antes de la Ilustración, y cómo disponían de sus ideas, para comprender cómo las acomodaron una vez que llegó.

Para todo hispanoamericano del 1700 era imposible pensar en un afán científico que no condujera al conocimiento de Dios. La Teología —siguiendo el símil de Filón, Basilio y Pedro Simón Abril —era "la Sara, que es la señora a quien ha de estar sujeta la criada Agar, que significa las demás ciencias. . ." [1] Ella mar-

[1] Abril, Pedro Simón, *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas, para reducillas a su antigua entereza y perdición; de que con la malicia del tiempo y con el de-*

caba la pauta de todo conocimiento y conformaba la manera de pensar del resto de las ciencias, limitándolas y guiándolas, dejándoles en libertad hasta cierto punto, y constriñéndolas cuando se hacía necesario, "porque en las demás ciencias todo lo que repugnaba a la verdad de ésta era falsedad, y como rebelión de la criada contra la señora."[2]

Basando todas sus verdades en la *revelación*, trataba la teología de demostrarlas con argumentos racionales; pero sin abandonar por un momento la fe religiosa. A su método o manera de conocer se ajustaban los de las demás ciencias, que en sus divagaciones, ni podían ni debían contradecir los principios fundamentales de aquella disciplina.

El racionalismo característico de la teología, llevado con exceso a las ciencias, las hacía ser en cierta forma apologéticas y siempre dependientes. En América no había huellas de un racionalismo libre a principios del siglo XVIII, pues Descartes, conocido por Sigüenza, era ignorado por el conjunto de los académicos.

Por otra parte, puesta la atención docente sobre todo en la teología escolástica y en forma secundaria en las Escrituras, el racionalismo cristiano dominaba sobre ellas, y las Escrituras sólo servían para entregar el material primo de la dialéctica, sin que el espíritu o la orientación de los escolásticos concediese a su estudio una vida independiente y vigorosa, por temor a las contradicciones que encierran y a las dificultades que

masiado deseo de llegar los hombres presto a tomar las insignias dellas, han caído; hechos al Rey Nuestro Señor (Don Felipe II) por el doctor... Biblioteca de Autores españoles, Madrid, Rivadeneira, 1873. vol. 65, p. 299.

[2] *Idem.*

presentan; posición parecida a la de otros siglos en que mucho se cuidaron los teólogos de una exagerada búsqueda y estudio de las Escrituras, y que obviamente traía como consecuencia el que la Ciencia de Dios no fuera dañada ni por el espíritu bíblico, ni por el racionalismo irreligioso.

Muchas eran las limitaciones naturales del saber que traía en la Nueva España este predominio de la teología escolástica, y sobre ellas cargó la mano el padre Agustín Rivera en su *Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las Ciencias Filosóficas*, publicada en Lagos de Jalisco, a fines del siglo pasado, en la que extrañaba sobre todo la falta de la enseñanza de la física experimental. Eran, sin embargo, otras las más importantes limitaciones, y provenían, antes que nada, del método empleado, del espíritu racionalista que reinaba y de los intereses que existían. Limitaciones previas que conformaban el conjunto de la cultura; que hacían del conocimiento un acto en el que no sólo intervenía la razón. Se mezclaban a él el sentimiento religioso, la humildad, la fe, el orgullo, y otras manifestaciones que, exageradas tenazmente, afectaban a la misma teología y afirmaban la decadencia de ese período.

Dentro del conocimiento, cuando era amenazado el dogma, en último extremo estaba la fe, y al lado de ella el espíritu de la humildad. Esta afectaba tan profundamente la manera de conocer, que sin ella bien podía decirse que no se era teólogo. Su presencia dentro del acto del conocimiento lo determinaba y lo hacía variar. La humildad ponía al hombre infinitas murallas, limitaciones grandísimas, y le marcaba un sendero a seguir. Entiéndase bien: humildad frente al dogma,

ligada al acto de fe, no humildad frente a las escuelas, que ya no era un hecho como se habrá de ver.

La fe —se decía parafraseando viejas ideas en el IV Concilio Mexicano— es una virtud sobrenatural teológica, con que firmísimamente se asienta a las cosas que Dios ha revelado, y propone por la iglesia para que éstas sean creídas.[3] Humildad y fe se comprendían, y el hombre dependía de una virtud sobrenatural que excedía las fuerzas naturales "elevando la inteligencia a un género de conocimiento al que por sí sola no podía llegar".[4]

Esta organización en que las ciencias dependían en cualquier dificultad de la teología, y la razón de la fe, naturalmente impedía el desarrollo libre de aquéllas o de ésta, en el sentido que les hubo de imprimir la modernidad. Estaba asentada en forma tan vigorosa y era en tal manera ilimitada, que es difícil imaginarla, e imaginar el influjo que tuvo y la manera en que guió al conocimiento, en los actos universitarios y no universitarios, a principios del siglo XVIII.

Pero aparte de la humildad y de la fe, que pretendiendo ser deslindes cognoscitivos del cristiano acabaron por convertirse en limitaciones, hubo otra que no hay que olvidar: *Altiora te ne quaeseris et fortiora te ne scrutatus fueris*, se decía en el *Eclesiastés*, y las palabras, surgidas más del pensar religioso que del filosófico, afectaban a éste naturalmente e impedían la preocupación mental, fruto de herejías a veces tan sólo religiosas, o de filosofías profanas o profanizantes. Era

[3] *Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano, celebrado el año de MDCCLXXI.* México, Imp. del Lic. don Joseph de Jáuregui, 1772, p. 355.

[4] *Idem.*

una barrera contra la curiosidad, contra los problemas oscuros o contradictorios, que defendía los misterios de la fe; pero que extendiéndose en demasía dañaba a la ciencia.

Mirando así el tipo de conocimiento que privaba, es fácil comprender por qué ni la física, ni las ciencias naturales, ni menos una filosofía independiente (por la que no pudo abogar el padre Rivera) florecieron en la Nueva España, hasta que, minadas sus columnas, aquéllas fueron entrando una tras otra.

Estas limitaciones fundamentales de los escolásticos habrían de pasar —quizá con menor fuerza de la que entonces tenían— a los filósofos modernos del siglo XVIII, y otras más que no tenían una relación necesaria con la filosofía escolástica, pero que conformaban el conocimiento e influían en él, como eran: el principio de autoridad, la razón imaginativa, el estilo, el orgullo de las escuelas y el sentimiento religioso.

El principio de autoridad, que toma como base ya no sólo las Sagradas Escrituras, los Padres y los doctores, para asuntos del dogma, sino para corroborar tesis particulares, se extendía naturalmente a las ciencias y artes, usando de él todos aquellos que escribían, hablaban o enseñaban. De su uso excesivo hubo quejas en la época por parte de los ilustrados, y desprecio o crítica por parte de algunos escritores que quedaban dentro de la especulación más ortodoxa. El citar autores que apoyaran las ideas propias fué un uso más que excesivo, sobre todo en la literatura española del siglo XVII, y en cierta forma correspondió al movimiento literario, denominado barroco. Muchas veces no fué sino un alarde del saber, que teniendo una base inconsis-

tente (cuando los autores se apoyaban en los diccionarios de citas que corrían por doquiera) daba un curso especial al pensamiento y contribuía a limitar la originalidad de todo cálamo, habituando al escritor a tener siempre tras sí a otro que le precediera y lo respaldara en sus ideas, de donde surgió un comprobar la veracidad de los hechos por el dicho de un número variable de autores tenidos por sabios. Desprenderse de este sistema iba a ser labor ardua del filósofo moderno del siglo, que no pudo evadirlo del todo, y que a menudo quedó respaldando a un pensamiento con otro pensamiento, aun cuando deseaba poseer un mecanismo distinto, en el que las aserciones se comprobaran por la razón o por la realidad.

Pero si el abuso del principio de autoridad contribuía a caracterizar el pensamiento de la época, la razón imaginativa en tal forma lo acosaba, que más que de aquél se hace necesario hablar de ésta. Desde el siglo VI antes de Cristo se llevó a cabo una lucha entre la poesía y la filosofía, a la que hace referencia Platón en la *República*. Apareció por vez primera cuando los filósofos jonios se esforzaron por explicar la naturaleza del universo prescindiendo de la mitología. Cursó toda la historia del pensamiento europeo hasta la Edad Moderna y no hubo de desaparecer de la academia, como una manifestación más o menos general, hasta el siglo XIX. Los filósofos jonios no lucharon contra una imaginación puramente poética, sino contra la que, satisfaciendo el ansia de saber, resolvió infinitos problemas, tendiendo a convertirse en verdad científica o en dogma. Esa imaginación, que puede denominarse razón-imaginativa, sobrepasó los esfuerzos

del racionalismo heleno, y constantemente rediviva fué fuente de mitos científicos en la Edad Media y en la Moderna. A ella estuvieron sujetos, como los pensadores europeos, quienes en América andaban en busca de verdades. Su influencia sobre la manera de pensar de los investigadores escolásticos abarca desde los estudios sobre la naturaleza hasta las tesis teológicas, en que se daban explicaciones más o menos arbitrarias en los puntos controvertibles del dogma. Un ejemplo del primer caso puede hallarse en las propiedades curativas que se atribuían a ciertas yerbas, en las explicaciones de terremotos, en las de cometas, etc.; un ejemplo del segundo, en las disquisiciones sobre el Sacramento de la Eucaristía, la divina concepción, las operaciones sobrenaturales, etc. En ambos campos, el natural y el sobrenatural, se desplegaba una solución imaginaria, que se acataba con mayor o menor credulidad, sin tratar de confrontarla en el primer caso y dejándola rodar en el segundo, mientras no contradecía el principio de autoridad o el dogma. La razón imaginativa regia así con más o menos libertad, aunque no dejaban de aparecer, en el mismo seno del escolasticismo, quienes impugnaban algunos de sus frutos; pero en forma particular, sin que haya aparecido una crítica severa y constante, hasta el momento en que llegaron a México las ideas de la Ilustración.

En América no se halló esta imaginación tan suelta como en Europa, sino contenida por el temor de caer en la herejía, pues a ella y a su modo de elaborar razonamientos se debieron la mayor parte de las sectas heréticas que surgieron en Europa desde la Edad Media hasta la Moderna, cuyas doctrinas chocan por la

sutileza de sus argumentaciones, que son un índice de la natalidad de las nuevas creencias. No se halló tan suelta por la enorme fuerza que tuvo el principio de autoridad, tanto en España como en América, principio que se le opuso constantemente, y sobre todo en las materias que interesaban a la doctrina católica. Así fué contenida en sus afirmaciones sobre la naturaleza, en algunos casos y no sistemáticamente, y en sus afirmaciones metafísicas, cuando contradecía el principio de autoridad y la fe.

Pero algo se han desviado quienes, al estudiar el peripatetismo decadente, sólo han visto en él este principio de autoridad y han dicho que para ingresar en sus filas bastaba con cultivar la memoria. Aunque en el siglo XVIII poco podía imaginarse al tratar los problemas de la filosofía, huellas quedaban de esa manera de pensar en otras actividades del espíritu, y la imaginación, no por ingeniosa, sino por constante, las afectaba. Aunque puede en cierta forma consentirse con ellos si se observa esa constante transformación que sufrían los frutos de la razón-imaginativa al irse convirtiendo, con más o menos rapidez, en un caudal de verdades, dignas de creerse o útiles para discutir. Pero es el caso que en el siglo XVIII la imaginación dominaba en gran manera distintos ámbitos del espíritu, a veces en la forma a que hemos aludido, otras en un campo más amplio, mezclada a la razón ya con un carácter propio, que no pretendía ser científico. En la oratoria sagrada —"necesarísima al pueblo católico porque la fe entra por los oídos... La más noble de todas las artes, así como la sagrada teología es la más

ilustre de todas las ciencias—[5] los frailes desplegaban su fantasía, en forma a veces tan desmedida, que hubieron de llamarles la atención quienes veían el daño que se hacía.

El que procura imitar —dice Velasco, siguiendo al P. Isla, en su *Arte de sermones*— anda muy cerca de fingir y por esta razón se distinguen los predicadores de los poetas; en que los poetas, como tienen licencia para fingir, también la tienen de imitar, siendo su mayor eminencia la imitación de unos a otros. Virgilio, para ser grande, imitó a Homero, y los otros a Virgilio, y no es poeta entre los poetas, el que no imita y finge. No es así entre los predicadores...[6]

Siglo en que los milagros de otros tiempos cobran más fuerza que nunca en la Nueva España —tal el de la Virgen de Guadalupe—, en que se habla en el púlpito de las cualidades de la piedra esmeralda, de los dragones de "Ethiopia", del ave Carronca que no baila delante de mujeres, del Animal indiano llamado *coyotl* que después de mucho tiempo se venga del hombre que lo hirió; siglo en que se venera la imagen de un Cristo "que se estremeció durante horas" y una imagen que sostuvo una pared, y en que suceden o se relatan milagros incontables, que no se puede "saber si todos son auténticos",[7] naturalmente influyó en la manera de ser de quienes crecieron y vivieron en él y,

[5] Díaz Betancourt, Joaquín, *Luz de Predicadores*. México, por la Vda. de J. B. de Hogal, 1752, p. 3.

[6] Velasco, Martín de, *Arte de Sermones, para saber hazerlos y predicarlos*. México, en la Imp. del Real Superior Gobierno, 1728, p. 51.

[7] Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro Americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México, Imp. de la Vda. de Joseph Guillermo Hogal, 1746-48, vol. II, p. 80.

de quienes se dedicaron a las ciencias especulativas o a las naturales, pues resulta difícil desligar a los teólogos y a los sabios mexicanos de entonces, de la forma de su pensamiento, procedente de generaciones atrás, y del medio en que vivían, que influía en ellos, y en el que ellos influían a su vez.

Vistas estas razones, sólo nos queda por referir la manera en que el estilo corriente en esa época afectó al pensamiento; pues a las relaciones que hubo entre el orgullo de las escuelas, el sentimiento religioso y el pensamiento filosófico, que determinan también la forma de éste, nos referiremos al describir los actos en que se ejercía la dialéctica antes de la Ilustración, por ser materia más relacionada con éstos y más fácil de aclarar cuando los tratemos particularmente.

Mucho les fué criticado a los escolásticos del siglo XVIII por sus contemporáneos los ilustrados, el reunir palabras sin sentido y hacer afirmaciones o discurrir en una forma oscura en que las palabras no se veían apoyadas en la idea. Aunque esa crítica se hizo a los escolásticos en otros siglos, y resulta difícil precisar si el abuso que hicieron de la palabra fué mayor en éste que en los anteriores, coincidió al menos, en el siglo XVIII, con un estilo que así lo hace presumir. El barroco, que dominó la literatura española desde el siglo XVII, en el XVIII, antes de la renovación neoclásica, rindió sus peores frutos. Afectó a la poesía privándola muchas veces de sentido y debió ejercer sin duda una influencia semejante en la filosofía.

Pero si se hacen extensivas las críticas de los ilustrados a este defecto de la escolástica de su época —intrínseco y formal—, dan una idea inexacta de

la producción científica de entonces, pues atisbando en estudios teológicos, como los del padre Peralta, o en estudios científicos, como el de Eguiara y Eguren, se ve que ese mal no había cundido en tal forma que supusiera una inhibición, y donde más daños debió haber causado era en la cátedra, quedando ejemplos de ello en los actos de filosofía y teología, que se verificaban en la universidad y en las escuelas, de los que se halla un ejemplo al principio de la obra de Rivera sobre la Filosofía en la Nueva España. [8]

Basándonos en algunos de los actos de filosofía y teología celebrados en la Universidad de México, siguiéndolos y describiéndolos, podremos dar una idea de lo que era la dialéctica antes de la Ilustración y de cómo funcionaba el pensamiento escolástico en la palestra. Los actos de filosofía se llevaban a cabo ante el Claustro Universitario y ante los estudiantes, y en ellos

> alguno de los alumnos defendía una o varias tesis, que constituían un tratado, contra las impugnaciones que maestros y estudiantes de la misma Universidad o de otros colegios presentaban, no siendo remoto el caso de que la disputa iniciada entre alumnos fuese continuada y a veces no terminada, entre los maestros y doctores. [9]

En esos actos encuentra el investigador contemporáneo huellas de las corrientes teológicas que disputaban entre sí, y siguiéndolos con prudencia, descubre la

[8] Rivera, Agustín, *La Filosofía en la Nueva España, o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las Ciencias Filosóficas.* Lagos, Tip. de Vicente Velox, 1885.

[9] Mayagoitia, David, *Ambiente Filosófico de la Nueva España.* México, Editorial Jus, 1945, p. 96.

intimidad de las disputas, los móviles de los concursantes y la razón de sus argumentos.

Refiriéndose a ellos, ya ha habido quienes han hecho comentarios sobre el carácter violento que cobraban y que se explica a través de tres móviles distintos: primero, el orgullo de pertenecer a las órdenes existentes, que intervenían en cuestiones filosóficas (la dominica, la franciscana y la de los jesuítas); segundo, la conciencia que tenían los teólogos de pertenecer a una de las tres escuelas principales (tomista, escotista y suarista), que disentían sobre puntos controvertibles de la fe; y, finalmente, un vivo sentimiento religioso que a todos poseía y que se mezclaba a cada paso a las reflexiones.

De esos tres móviles se puede dar cuenta quien quiera que siga el desarrollo de las disputas teológicas en España y América y vea cómo actuaban los contrincantes. El último de esos móviles es a mi entender el más importante, aunque los dos primeros no dejen de serlo; y a él me referiré con la extensión que permite este bosquejo, una vez que haya hecho el análisis histórico de las disputas religiosas en España y América que afectaron notablemente el pensamiento de la época.

A un espíritu contemporáneo resulta difícil comprender la pasión y el interés que ponían los escolásticos de esos siglos al discutir sobre *materias permitidas*, y puede pensar, como un obispo de Teruel, que las "discordias eran imaginarias". Pero con sólo esa explicación no es fácil entender el afán que ponían los padres en sus disputas y los desmanes a que llegaban, ni el período largo y casi interminable en que se fueron sucediendo unas a otras. Así deben ser consideradas como

disputas reales, que aunque mezcladas a menudo a invectivas chocantes y bajas pasiones, tienen un fondo de sinceridad y un afán de conocimiento que se diferencia del acto puro del conocer, precisamente por el sentimiento religioso que las acompaña.

En la *Querela Pacis,* Erasmo de Rotterdam reclamaba la armonía que debía existir en el mundo cristiano y denunciaba las discordias que ocurrían en el seno mismo de la Iglesia (entre tomistas y escotistas, nominalistas y realistas, etc.), dando un espectáculo triste y poco acogedor. En la lucha contra ellas habían sobresalido los papas Paulo III, Alejandro IV y Clemente VIII.

En España particularmente, las querellas religiosas cobraron una fuerza no acostumbrada en el siglo XVII (aunque ya era motivo de preocupación en el XVI) y en el XVIII llegaron a causar graves alarmas. El año de 1634 don Antonio de Sotomayor publicó un edicto en el que mandaba que cualquiera de las religiones "que injuriase a otra religión o a algún religioso de suerte que redundase la ofensa en la religión, ya fuese de palabra o por escrito incurriese en excomunión mayor y destierro de su provincia y fuese recluído en un convento y privado de cualquier oficio que tuviese en la Inquisición declarándole por inhábil para obtenerlo perpetuamente." [10] Por el contenido de este edicto se puede presumir que las injurias nada tenían que ver con cuestiones teológicas o filosóficas; pero era otra la realidad, pues habiendo discordias en las que nada tenía

[10] Edicto de la Inquisición de 1747, sobre polémicas entre escotistas y tomistas. Archivo General de la Nación, México (A.G.N.M. será citado en lo sucesivo), Inquisición, vol. 1173, exp. 3 ss. ff.

que ver el motivo teológico, había otras, muy abundantes, en que el motivo era únicamente teológico.

De nada sirvió tal medida. Las disputas injuriosas continuaron a través del siglo y en 1696 el Inquisidor General, arzobispo de Valencia, rompiendo por completo el secreto observado en las providencias anteriores, publicó un edicto en el que extendía la pena de excomunión mayor a todos los eclesiásticos y seculares que escribiesen papeles injuriosos, a todos los impresores que los imprimiesen, expendedores que los divulgasen, y en general a todas las personas que teniendo noticia de sus autores no los descubriesen al Santo Oficio.

Pero en 1747 las cosas empeoraron. Don Francisco Prado y Cuesta publicó un edicto en la corte de Madrid, que fué difundido en la Nueva España, en que, refiriéndose a disputas sobre materias opinables de la teología escolástica y moral, decía que se habían ido convirtiendo con el tiempo en disputas perniciosas, en las que se abusaba de la sátira y se llegaba a extremos tales como la publicación de papeles impresos o manuscritos, anónimos o con nombres supuestos, llenos de odio, provocación, baldones y envidia, con notorias imposturas y falsedades: haciendo una comparación con los tiempos pasados, afirmaba: "...si se compara la libertad provocativa y satírica de los papeles que en el presente tiempo nos acontecen, se pueden llamar las edades pasadas siglos de oro." [11]

Importa señalar estas pugnas religiosas y escolares por las terribles consecuencias que trajeron a la evolución del pensamiento en España y América, si bien de-

[11] *Idem.*

be uno precaverse de creer que todos los espíritus de la época se hallaron envueltos en ellas. Hubo muchos a quienes pasó desapercibido el punto grotesco de la lucha, que no dejó huellas en sus escritos; es necesario hacerlo constar para comprender el desarrollo conjunto del espíritu y los matices sociales que le rodearon y que influyeron en el desarrollo académico, en la cultura conventual y en la eclesiástica, dejando un antecedente de la manera en que serían atacados muy a menudo los hombres de la Ilustración tanto en América como en España. Por otra parte, señalar la pasión que ponían las religiones en sus luchas internas y decir que éstas influyeron en el pensamiento filosófico y teológico, no es sino la manera más adecuada para comprender uno de los puntos más oscuros de la decadencia de la escolástica en Hispanoamérica.

Estamos tocando y viendo —observaba con inquietud don Francisco Prado y Cuesta— que a los herejes, aunque son entre sí mismos de tan distintas sectas y distintos y contrarios artículos de creencia, les basta sólo una política de estado y sociedad civil para vivir pacíficos sin lástima de su honor, ni herirse ni aun hablar sobre sus errados dogmas, sin embargo de ser los de sus separadas religiones; pero todos están muy unidos para infamar, y deprimir la iglesia católica y el vicariato de Jesucristo. Por el contrario, nosotros, a quienes por la divina misericordia nos une indisolublemente el sagrado vínculo de una fe verdadera y que sólo se distinguen nuestras escuelas en cuestiones de una mera probabilidad o privativa en lo que no está definido, andamos en imagen de deslumbrados, lastimando y injuriando a las escuelas hermanas, que nos ayudan con su opinión, y por esta imaginaria discordia dejamos, con impiedad, correr las blasfemias y oprobios que derraman en innumerables libros contra nuestra Santísima Madre la Iglesia y religión católica sin vindicarlas,

unidos, en sabias obras y escritos dignos de tan fieles hijos y de la Nación Española: consumiéndose en estas musarañas provocativas ingenios muy grandes y esclarecidos cuyas luces estudiosamente aplicadas a las muy preciosas importancias de la religión, historia y disciplina, darían mucha gloria y exaltación a la Iglesia de Dios, honor al Reino, etc. . . . [12]

En efecto, durante la primera mitad del siglo XVIII fatigaban a la Inquisición las constantes delaciones sobre disputas injuriosas, sobre papeles en prosa y verso y sobre conclusiones y querellas de escuelas. La experiencia daba a entender que toda previsión era inútil. En siglo y medio de luchar contra ellas, no disminuían ni el carácter ni la cantidad de las injurias. La Inquisición no alcanzaba con todos sus esfuerzos a recoger los papeles que corrían de mano en mano. Y le constaba que algunas comunidades religiosas, los conservaban para difundirlos cuando les parecía conveniente. Las excomuniones no lograban el efecto deseado porque en poco tiempo eran olvidadas por la gente o levantadas por la misma Inquisición.

Para buscar nuevo remedio, fueron confirmadas el año de 47 todas las penas impuestas con anterioridad y se ordenó a los inquisidores apostólicos que en adelante procediesen

a instancia fiscal y según estilo del Santo Oficio, como en las demás causas de calidad, contra todos y cualesquiera religiosos, autores de provocación, o injuria, por escrito, de pluma o prensa, o por palabras en púlpito, cátedra o publicidad, que pudiera recaer en descrédito o menosprecio de otra religión o de sus escuelas y opiniones. [13]

Las penas fueron redobladas. El Tribunal tuvo facul-

[12] *Idem.*
[13] *Idem.*

tades para dictar contra los delincuentes penas de expulsión de las provincias, de reclusión y privación de oficios y grados, empleos y honores a perpetuidad, quedando prohibido a las religiones o escuelas ofendidas responder a injurias con injurias, y a los impresores hacerlas públicas, pudiendo llegarse a la confiscación de prensas si no bastaba la excomunión. Sólo así se pensaba acabar con la contienda.

Siendo las religiones u órdenes centro de la cultura de la época y poseyendo las principales una escuela y uno o varios maestros que seguir, la influencia de los pleitos que provenían de causas ajenas a las escuelas se sumó al orgullo que cada orden tenía de ser o más docta o más ingeniosa y de tener un maestro como Santo Tomás, o como Escoto, o como Molina, Suárez, etc. Por los dos primeros se tenía un verdadero culto. En la epidéitica de la época existen múltiples pruebas del que se rendía al doctor Angélico. El de Escoto estaba unido a veces a cantos pueriles: sutil había sido su nacimiento, sutil su muerte, sutil su doctrina sobre la Concepción de la Virgen María, con la que había vencido y había muerto, sutilmente.

Este culto a los resortes humanos del principio de autoridad llegaba, como no ha dejado de señalarse, hasta el Estagirita, y tratándose del que cada religión o escuela tenía por su portaestandarte, se convertía en un orgullo del saber y de la cultura de aquélla o de su aportación a la cultura católica.

El orgullo correspondía más que al espíritu cristiano a la organización social de la *República*. En el siglo XVIII parecía adquirir más incremento que en siglos inmediatamente anteriores, y su influjo no sólo se nota en las

disputas teológicas, sino en la poesía. Sería difícil señalarlo como un elemento más desarrollado entre los habitantes de Hispanoamérica que entre los de otros pueblos; pero tanto en las disputas internas como en la literatura apologética que les sucedió en la Ilustración, se halla constantemente presente, y da a ésta, en parte, un tono agrio. Más fácil sería localizar su existencia en la disputa religiosa, que se aproxima a la disputa teológica y que en muchos puntos se le apareja. En ella siempre aparece precedido, a veces sucedido por la humildad. Es el caso que su existencia, combatida desde entonces, entorpeció el desarrollo del pensamiento puro, aunque en grado menor que los odios entre las órdenes religiosas.

Sabido esto, ya podemos asistir a los actos de teología que se llevaban a cabo en el claustro mexicano durante el siglo XVIII. Son ellos los que en forma particular han dejado la mejor huella de las argumentaciones y de la dialéctica antes de la Ilustración.

Seguirlos paso a paso conforme se fué desarrollando el siglo es empeño vano, porque ni el estado de nuestros archivos lo permite; ni la clase de documentos que en su mayoría contienen y que sirven más que para una historia de la cultura, para una historia de la política, el derecho y la sociedad; ni el hecho más sencillo aún de que muchos de esos actos quedaron sin que nadie dejara memoria de ellos. Contamos tan sólo con algunos que, sin embargo, por la riqueza de sus datos y por la viveza con que fueron presentados, sirven para el efecto de conocer cómo se argüía en la Universidad y sobre qué materias. Son aquellos que, habiendo surgido algún rozamiento, fueron a caer en manos del San-

to Oficio, donde los demandados y demandantes dejaron una puntual noticia.

En el año de 1706 se quejaron los regentes y lectores del estudio general del convento de Santo Domingo de México porque el Dr. Francisco Vázquez Cabrera había impreso un acto "para el cual tenía ya convidado para defenderlo en la Real Universidad" el día 18 de diciembre. En ese acto, que constaba de doce casillas, había una, impresa con letra de *gusanillo*, en que el autor trataba del concurso de Dios con las causas segundas e intercalaba frases injuriosas a la doctrina de Santo Tomás, diciendo que "el decreto eficaz que ponían los tomistas, lo juzgaba por imposible, porque era enemigo de la libertad, a la que trastornaba y destruía, haciendo a Dios autor del pecado",[14] con lo cual contravenía el doctor Vázquez —a entender de los regentes y lectores— varios decretos apostólicos.

No estaban fundamentando la disputa, sino las tesis de las escuelas Tomista y Jesuítica sobre la Gracia, y sólo así cabe entenderla. Los dominicos alegaban que el doctor Vázquez había contravenido el Breve *(Sanctissimus Dominus Noster)* de Inocencio VI en que ordenaba a los cristianos que se abstuvieran de "censurar, notar o en alguna manera injuriar las opiniones que todavía se controvertían entre los católicos, hasta que la silla apostólica pronunciara juicio sobre ellos."[15] Y basándose en el decreto de la Inquisición de España

[14] Autos sobre una denuncia hecha de un acto que se ha de defender en la Real Universidad de esta ciudad, por el Dr. don Francisco Vázquez de Cabrera. A.G.N.M. Inq., vol. 734 ff. 540-556. Cit. por Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo* XVIII *en México.* México, El Colegio de México, 1945, p. 74.

[15] *Idem.*

de 24 de junio de 1679, que pedía y ordenaba que cualquiera que violara el Breve fuera denunciado a los tribunales, acusaban al doctor; pero no contentos con ello, solicitaban que se suspendiera el acto y que en caso de ser permitido, se pidiera la supresión de la cláusula y se amonestará al autor.

Notificado el Dr. Vázquez se quejó a su vez al Tribunal, diciendo que él sólo provocaba a argüir y no a pelear, pues otros eran los que peleaban y ya le habían injuriado con anterioridad. Prometía denunciarlos en un futuro cercano para castigar injurias indignas del hábito de quienes las proferían, y refiriéndose concretamente a su tesis, hacía ver que estaba concebida en los mismos términos que las de Herrera, Rivadeneyra y otros padres jesuítas, por lo que pedía permiso para leer su acto aunque fuera —en último extremo— sin la casilla denunciada por los dominicos.

Los calificadores y jueces dieron su veredicto, con lo que, en este caso, quedó liquidada la cuestión: los términos empleados en el *acto* habían sido causa de inquietudes y enemistades entre jesuítas y dominicos. Una y otra religiones habían recurrido con sus quejas al Tribunal. . . En ese momento estaban las dos a punto de reconciliarse, de dar principio a una paz perpetua, y habían prometido una y otra abstenerse, en lo absoluto, de hablar en términos que ofendieran directa o indirectamente, o turbaran la paz de las escuelas. No había duda, por tanto, que era dignísimo de reprensión quien en tal coyuntura, adulando a una escuela, se atrevía a ofender a la otra con arrogante estilo, calificando, censurando y aun definiendo posibilidades, probabilidades y no improbabilidades de doctrinas católicas.

Por tanto, debían ser reprendidas las conclusiones del acto y su autor advertido de ser sedicioso, perturbador de la paz, irreverente al Angélico Doctor y a su escuela, injurioso a su doctrina, etc. Concedían, sin embargo, al demandado permiso para que el acto se llevara a cabo, reimprimiéndole y suprimiendo la 8ª casilla que era el motivo de la disputa. Con tales dificultades, riesgos y congojas, marchaba el ejercicio de la dialéctica à principios del siglo. Y los jesuítas, que ya tenían la preponderancia que los hizo famosos, se hallaban en tales casos en difícil situación, puesto que los dominicos controlaban de hecho el Tribunal.

Hacia el año de 1710 sucedió un incidente en la misma Universidad, entre los escotistas y los tomistas, que apunta muchos más datos que el anterior. El día 2 de mayo de ese año, el maestro don Pedro Antonio de los Ríos, colegial del Real de San Ildefonso, presidiendo un acto *de "toda la filosofía"*, que sustentó el bachiller don José de Cantabrana y Zorrilla, fué detenido súbitamente, al estar hablando, por el fraile Pedro Dañón, guardián del convento de San Francisco, que exclamó: "Tales proposiciones no pueden decirse en esta Real Universidad"... Y pasó de allí a expresarse en términos violentos con los que bien dió a entender que eran proposiciones no menos malsonantes que impías y dignas de ser calificadas por la Inquisición. Alterado el círculo de personas que allí se hallaban reunidas, sólo el Rector, por atender a su gran representación "se portó con tal prudencia que no prorrumpió una sola palabra." El ofendido se apresuró a denunciar el suceso ante el Santo Tribunal, haciendo relato fiel de lo que había dicho, y exponiendo sucin-

tamente la proposición, "corriente, recibida y autorizada de doctores clásicos" según lo iba comprobando y lo comprobaría con mayor amplitud si así le era solicitado. Pedía satisfacción pública del ofensor, por considerar su fama perdida, alegando que era "doctor borlado con una borla de tan grande Universidad", y pedía que su crédito quedara limpio de toda mancha... Supuesto que el fraile, sin correr el trámite debido, había prorrumpido con excesos delante de un gran concurso de gentes, exigía que le diera pública satisfacción.

El origen de la ofensa fué el siguiente:

Respondiendo (Pedro Antonio de los Ríos) a un argumento, cuyo intento era: que si eran posibles almas desiguales en la perfección substancial, se había de conceder de facto esta desigualdad, no sólo entre las almas de Cristo Señor Nuestro y de su Purísima Madre, comparadas con las otras, sino también entre todas las demás almas comparadas entre sí —dijo lo primero— que aunque este modo de argüir valiera en las almas de Cristo y de su Santísima Madre, pero no en las demás porque como enseña la regla común de los teólogos, todo aquello que no repugna, ni es contra la fe y cede en obsequio de la Purísima Virgen se ha de conceder de facto, porque la medida de los dones, y privilegios de María es sólo la inmensurable Omnipotencia de Dios, según aquello *quia fecit*, etc.

Dijo lo segundo, por acomodarse a la sentencia que defendía el actuante: que de facto las almas de Cristo y María Santísima no eran desiguales en lo intrínseco y substancial; pero que eran desiguales en lo extrínseco que son las disposiciones, y perfectísimo temperamento, que por su altísima dignidad tuvieron. Todo lo cual es sentencia común de muchos doctores, y tanto, que el Eminentísimo Cardenal Toledo, llama peligrosa a la contraria sentencia: y es de notar que cuando los doctores averigüen esta desigualdad *(ne in alienam mesem faccem imitant, theologorum scilicet partes agant*

et non phylosophorum) no hablan de la desigualdad en el orden de la gracia y moral, sino sólo de la perfección en el orden físico y de la naturaleza. Y preguntándose que por qué las almas de Cristo y de su Santísima Madre, no eran *de facto* desiguales en lo substancial y intrínseco, respondió que porque no había positivo fundamento, ni argumento que conviniera a esta desigualdad, y que como es corriente entre los filósofos con Aristóteles, no se han de poner perfecciones de facto sin positivo fundamento. A esto añadió una proposición que fué la primera que con el calor del argumento se le ofreció, quizá por haberla leído en el ingeniosísimo padre José de Aguilar. La proposición fué: que cuando no había fundamento positivo, ni razón que persuadiera a poner de facto alguna perfección en las almas de Cristo o de su Santísima Madre, o en otra cualquiera alma no se había de poner, según el principio del filósofo; y que no se habían de fingir o poner perfecciones en el alma de Cristo o de su Santísima Madre, cuando no había fundamento para ponerlas (y esto era fingirlas) y que poner perfecciones, no habiendo positivo fundamento razón o argumento para ponerlas, eran más aínas adulaciones de los hombres, que excelencias de Cristo y de su Santísima Madre. Y esta es y no otra la proposición, que hablando del mismo Dios, trae el citado padre Aguilar, tomo 2 in libros *physicorum*, *tractatu* 2, *susectione* 4, *folio* 267, *número* 222 *in fine;* son sus palabras: *non enim fingendae sunt perfectiones in Deo, quae potius sunt hominum adulationes, quam excelentiae Divince.* Y con razón —decía Pedro Antonio de los Ríos— porque es Dios tan infinitamente perfecto que no tiene necesidad de que le finjan perfecciones los hombres como dice el santo Job en el capítulo 13, número 7: *munquid Deus indiget vestro mendacio ut pro illo toquamini dolos...* La palabra en que reparó (el guardián) fué la de *adulaciones*, y si se atendía a su significado —continuaba de los Ríos— se quitaría todo escrúpulo, porque adular, según Calepino, no es más que fingir un obsequio, y fingir un obsequio, a lo que entendía no es otra cosa que

ponerlo o darlo o hacerlo cuando no hay razón o argumento que convenza.[16]

La palabra que ofendió más los oídos del guardián fué la que queda señalada, aunque, de hecho, todo el conjunto del discurso debió haber molestado muchísimo, tanto a él como a los demás hermanos menores que se hallaban en su compañía. De la impaciencia que le sobrecogió, de la herida que le produjo la tesis expuesta, del amor que tenía a la Virgen María, salió aquel exabrupto, que rompió el discurso y dió lugar a que todos manifestaran el estado de su ánimo:

Es afán glorioso y sudor laureado, el ser centinela y guarda de la Gracia de María —dijo el franciscano—: A casa de Labán caminaba Jacob y preguntando por Labán a unos pastores, le dijeron éstos a Jacob, que allí venía su hija pastoreando el ganado: *Ecce Rachel Filia Eius venit cum grege suo:* Génesis 29, 6. Dudan no pocos padres —añadió— no con poco fundamento, cómo permitía Labán fuese sola, y por los montes, una belleza como la de Rachel: Y da la solución el Abulense: *Erant cum ea fratres minores...*[17]

Las diferencias escolares entre dominicos y franciscanos persistieron durante todo el siglo y dieron lugar por el año de 1769 —cuando ya en la Nueva España se habían iniciado algunos espíritus en la modernidad— a una ofensa hecha también a los franciscanos, de la que nos ha llegado un rico material.

Consta por éste que los tomistas dominaban la cultura y que pretendían que su dominio llegara a lo absoluto; que los franciscanos se hallaban en posición

[16] Autos fechos sobre una proposición que dijo el maestro don Pedro Antonio Fernández de los Ríos, presidiendo un acto de Filosofía. México. A.G.N.M. Inquisición. vol. 740 ff., 416-423.

[17] *Idem.*

inferior, tanto por sus fuerzas cuanto por sus conocimientos, y, finalmente, que en la lucha aparecieron señales de no aceptar sin discutir el principio de autoridad, y de una crítica científica que ya cobraba auge en España.

Con facilidad se puede advertir que coinciden estas dos señales con el espíritu de la Ilustración, aunque nadie podría afirmar que se deben a ella, y sólo como mera coincidencia cabe resaltarlas.

Las mitras de México y Puebla recaían por entonces en los señores Lorenzana y Fuero, respectivamente, a quienes tocó secundar la orden de expulsión de los jesuítas, a cuya escuela opusieron la Tomista, como tradicionalmente había ocurrido, pero con un vigor nunca visto. Por esas razones se ganaron la animadversión de muchos de los habitantes de la Nueva España y sufrieron infinitas censuras anónimas.

Fray Antonio Blanco Valdés, quejándose de la situación que atormentaba a los franciscanos de Puebla —"la clerecía se halla poseída de un terror pánico", afirmaba—, y quejándose del imperio del tomismo, no reparaba en llamarlos "obispos machiavelistas." [18]

Sabe V. P. —escribía al Procurador General de la orden— que soy algo curioso y que me ha merecido una y otra historia no pocas fatigas y desvelos; por lo que con ingenuidad siento, que según los preludios de esta diócesis, modelo en el día de la de México, reviven aquellos infames siglos en donde tanto fracasó nuestra doctrina; pues se intenta desterrar de la República Literaria toda Escuela, exceptuando la Tomista. A este fin se dirigen las continuas pastorales de los obispos,

[18] Carta del P. Fr. Francisco Blanco Valdés al P. Procurador General y Ex Definidor Fr. Juan Bautista Dosal. Puebla, abril de 1769, 22 ff. Museo Nacional de México, Colección Gómez de Orozco, nº 87.

los coloquios, los sermones de los familiares y adictos, con tan público menosprecio de los restantes y diversos alumnos, que el día de Santo Tomás, 7 de marzo, se oyeron en aquel púlpito de Nuestro Padre Santo Domingo, por el señor doctor don José Antonio Pérez de Calama, Rector del Colegio de San Juan (uno de los familiares de su Ilustrísima) proposiciones en la verdad denigrativas, escandalosas y denunciables... Nada se vocea ya como seguro y practicable, sino lo que se disfraza con color de Tomista; y esta impresión, que en el día podrá desvanecerse con facilidad, si se permite con nuestra emisión el que se extienda, llegará a preocupar tanto los ánimos, que ahogará nuestra justicia y documentos, sin que respiren la quietud y aprecio que siempre se han merecido...[19]

El doctor José Antonio Pérez de Calama había repetido las palabras de un fraile dominico del siglo XV, Vicente Bandelo, que escribió "con capa de anónimo un tratado contra la Concepción Purísima de María Santísima", y que, para autorizar su opinión al abrigo de la doctrina angélica, elevó la de Santo Tomás a tal grado de recomendación que por sus enormes vicios y falsedades era, en el siglo XVIII, irrisión de los eruditos. Y entre otras imposturas y falsas aprobaciones que ideó su loca fantasía, fué una el aseverar que del oráculo de la iglesia, llamado Inocencio VI, constaba a favor de la doctrina de su Príncipe, lo siguiente, en un sermón predicado:

Exceptuada la canónica sobre las demás doctrinas goza la de Santo Tomás la propiedad de palabras, el modo de decirlas y la verdad de las sentencias; de suerte que nunca el que la defendió se halla apartado del camino de la verdad.[20]

[19] *Idem.*
[20] *Idem.*

Del grupo de franciscanos sólo fray Antonio se alarmó, recordando que en la ciudad de Logroño once años antes alguien había impreso unas conclusiones dedicadas a Santo Tomás en estos términos: "Al Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, cuyos secuaces son seguros en la fe, cuyos impugnadores son sospechosos en la verdad", palabras que ganaron la reprobación del Santo Tribunal, que las prohibió por temerarias.

No encontró compañeros en su aflicción y reconoció al punto que "no se hallaba entre los suyos aquella instrucción" que los anales y las historias concedían a los franciscanos de otros tiempos. Quiso recurrir al Santo Tribunal por sí solo, pero lo detuvieron el respeto y nimia circunspección de sus prelados. Entonces decidió escribirle al Ministro Provincial.

Yo no extraño —le decía— esta pasión en los tomistas; que vivo, tiempo ha, persuadido se han vuelto incurables no sólo en sus plumas sino en sus lenguas; pero sí me duelo de nuestro descuido y omisión, sí me acongoja en los nuestros el poco amor a su escuela, sí me atormenta el total desprecio de un asunto en que tanto interesamos... ¿Adónde estás Provincia del Santo Evangelio, Madre Mía? —exclamaba con harta facundia—. ¿Cómo no respiras en defensa de las glorias de tus Ilustres Progenitores? ¿Te faltan por ventura alumnos, que vindiquen con afecto, integridad y justicia, la honra de tu venerable y Subtil Maestro?... La Sagrada Escritura manda el cuidado y conservación de la honra, y no hay duda que es nuestra la de la Escuela: digo poco, es de Dios, de su Iglesia y de su familia...[21]

Según se advierte por el conjunto del discurso eran muchas y muy rudas las censuras que hacía el franciscano a los tomistas; pero de ellas ningunas nos interesan

[21] *Idem.*

tanto como las que dirigió a quienes aceptaban el principio de autoridad sin tiento, y como las que hizo basándose en la crítica histórica.

No se opondrán no, los obispos, a mis razones —escribía— que no se hace suasible ignoren hasta los elementos de la crítica, y si se opusieren por la preocupación y afecto particular, los excluye Eusebio Amort de ser idóneos jueces de controversia. Creo tendrán presente, que ayer escribió este autor erudito, y dejó advertido que ninguno de los hombres se exime de errar, sino por operación de la Divina Providencia, que se mezcla sólo en aquellas cosas que tocan a la Iglesia, para que siempre evite errores. Por esto el sabio Mavillón prescribiendo reglas que informen a los monjes en la lección de los Santos Padres, determina, que no todo lo que enseña un Santo Padre conviene abrazar ciega e indistintamente. [22]

Citaba el franciscano al Abulense, que hizo ver la imposibilidad en que se hallaba la Iglesia para aprobar toda doctrina de un Santo Doctor; a Vitoria, que pedía "elección y maduro examen" para leer a Santo Tomás; a San Agustín, que manifestó su deseo de que nadie lo siguiera sino en los dictámenes en que conociese que no erraba, y, finalmente, hizo hincapié en las múltiples dificultades que habían surgido en varias ocasiones al precisar los "escritos genuinos de Santo Tomás", de donde dedujo, entre otras, una extraña conclusión:

¿Cómo había de aprobar de aquel modo la Iglesia unas obras que están llenas de cuestiones metafísicas e inútiles; que en nada contribuyen al establecimiento de la religión, ni de sus dogmas cuales reputó las más de la Filosofía Peripatética, y muchas de Teología Escolástica? ¿Cómo había de aprobar unas obras llenas de falsas suposiciones y asertos,

[22] *Idem.*

especialmente en materia histórica, como la de Trajano libre de los infiernos por las deprecaciones de San Gregorio, la lepra de Constantino curada en el bautismo, y otras de ese tenor que se ven en Santo Tomás, y se reputan como fábula introducida por Baronio Natal, Belarmino y otros? ¿Cómo había de aprobar finalmente las cuestiones de Santo Tomás con grave injuria e implícita reprobación del seráfico doctor S. Buenaventura, que igual en méritos, en honor y en doctrina lo preconiza, y aplaude Sixto V? ¿Y habremos de presumir —decía— que le haya merecido a la Iglesia menos aprecio un Basilio, un Gregorio, un Crisóstomo, y sobre todos un Agustino que sirvió y servirá siempre a la Iglesia de muro inexpugnable, de su oráculo, de azote de la herejía y de su mayor delicia? [23]

Viendo citados a Amort, y a Juan Mavillón, viendo los ataques a "las cuestiones metafísicas inútiles", habrá quien piense que el franciscano había captado algo del espíritu moderno; y no tendrá pocas razones para ello; pero si nosotros hemos colocado sus palabras en este capítulo ha sido porque corresponden más a móviles y fuerzas que precedieron al espíritu moderno —tales las luchas entre escotistas y tomistas—, y que, como habrá de verse, explican la evolución de aquél y su manera de ser, tanto en España como en América.

La dialéctica filosófica, la discusión teológica, que fácilmente —desviándose de su camino— se volvía una disputa, una querella, o una lucha abierta, ya no sólo entre los hombres que pensaban, sino aun entre las órdenes a que ellos pertenecían, entrega los mejores datos para reflexionar sobre la reacción que el pensamiento ortodoxo de la Iglesia iba a sufrir frente a las ideas francamente heterodoxas, e inclusive frente aque-

[23] *Idem.*

llas que, sin serlo, correspondían a un espíritu moderno y ajeno a la escolástica que prevalecía en esos tiempos. Si dentro del mismo seno de la escuela católica, si en las pugnas filosóficas existía tal tirantez, si dentro del propio escolasticismo había grandes dificultades para elaborar sobre las materias del espíritu, y si, por otra parte, existía en medio de ellas una desorientación que era muy ajena no sólo al espíritu científico, sino al más puro escolasticismo, fácil es comprender la mala acogida que debió tener la Ilustración tanto en España como en América.

Considerando que se hallaba desviada la Ciencia de la Teología, como consienten muchos teólogos contemporáneos, y que esa desviación no sólo la alejaba de la esencia de sí misma, sino aun de toda actividad fructífera, y considerando también el carácter que tenía la dialéctica filosófica, en la que colaboraron con el intelecto fuerzas sentimentales, bien se puede imaginar la difícil tarea que estaba reservada a los ilustrados hispanoamericanos, que debieron luchar contra el rigor dogmático que se manifiesta en las disputas anteriores y contra las desviaciones del espíritu, y aún más, contra la idea de que la teología era lo único importante, o lo más importante del acto del conocimiento. Pues si el célebre cardenal Jerónimo Alejandro, al celebrar en el siglo XVI la ortodoxia del duque de Alba, había dicho que ella "era común a todos los españoles", otro tanto podría afirmarse del XVIII, en que los españoles seguían siendo esencialmente ortodoxos, y en que, por más que había excepciones, éstas no correspondían a grupos o sociedades heterodoxas, como en otros países, sino que,

surgiendo individualmente, alentaban en el suelo del Imperio.

Mucho se ha hablado ya del rigor español, de su crudo misoneísmo, de su espíritu inquisitorial. La mayor parte de las veces se ha hablado para impugnarlo. Réstanos, por tanto aquí, explicar su existencia, no sólo en su origen, sino principalmente en el siglo XVIII. Y para llegar a ese objeto ningún camino parece más cierto que el de la historia comparativa. Ella indica claramente la razón no sólo de la fuerza de la ortodoxia española, sino de que España e Hispanoamérica se hallaron en el siglo XVIII invadidas en forma tan rigurosa por el método de la escolástica y por la filosofía tradicionalmente católica, aunque en estado de decadencia.

La obra del padre Rivera *(Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas)*, que tiene un carácter político y antitético, emplea la palabra atraso al referirse al estado de la cultura española en el XVIII, palabra que, para los propósitos de un investigador, puede acarrear muchas dificultades. Pues mientras vemos que para Rivera y otros escritores partidarios de la filosofía moderna, España se retrasó en la evolución filosófica occidental, para los secuaces de la escolástica el término es chocante e inaceptable, y usar de él aquí, o de la idea que encierra, no sería sino perseverar en el empleo de una medida que resulta oficiosa y poco precisa. Por tanto, sin el empleo de ella, solamente cabe hacer una exposición de las causas por las que, mientras en el siglo XVIII en Europa "reinaba ya otro gusto" en la filosofía, en Hispanoamérica era dueña y señora la filosofía rancia, y había en los estu-

dios un mayor freno para las discusiones que en otras partes, y el espíritu libre de la filosofía moderna, así como sus objetivos, pasaban del todo desapercibidos para los hispanoamericanos, como queda visto en las páginas anteriores.

De los resultados de esa visión panorámica uno de los más útiles será aquel que nos permita comprender *por qué* los españoles del siglo XVIII habían conservado su manera de pensar más que otros pueblos y nos permitirá, además, ver cómo reaccionaron contra las corrientes heterodoxas y qué hubo de quedar de ellas en el discurso de su pensamiento.

A partir del siglo XVI, dos son las corrientes teológicas que en una u otra forma, por sus ataques a la escolástica o por su religiosidad menos racionalista que la dogmática, influyen terminantemente en la evolución del pensamiento europeo: son ellas el protestantismo y el jansenismo. Dos las corrientes filosóficas —la una que corresponde a una etapa y la otra que corresponde a un sistema— el renacimiento y el racionalismo.

De ellas y del juego que hicieron en Europa desde el siglo XVI, y desde el XVII, cabe deducir el estado en que se hallaban, teología, filosofía y ciencia en el siglo XVIII. Apartarse de la religión —dogmática o heterodoxa— para comprender el espíritu del siglo XVIII, es dejar a éste cojo y con mal andar, porque tanta era la fuerza de la religión en esos siglos que la filosofía no alcanzaba a ser sino su protegida, y la evolución del pensamiento humano hay que verla, primero —en el tiempo— desde el ángulo religioso y después desde el ángulo filosófico; y antes de separar a uno y otro, antes de abordar el momento en que surgió una filosofía

que vivió independiente de la religión, es menester dejar que la filosofía quede confinada o hermanada con aquélla, tal y como estuvo en otro tiempo, y hay que buscar entre los heresiarcas a los precursores de los filósofos modernos, o mejor, para precisar una idea que puede escaparse, a los que —sin querer, sin darse cuenta— les abrieron el camino.

Pero si vemos el juego que libraron esas corrientes en España y en el resto de Europa, hallamos que las fuerzas no tuvieron la misma proporción en aquélla que en ésta, ni contaron con los mismos recursos, ni estuvieron en un campo espiritual semejante, ni obtuvieron los mismos resultados. Por el contrario, hay una gran diferencia, una diferencia que se acerca a los límites de lo absoluto. Ella es la causa de la diversa evolución religiosa, primero, y filosófica, después, que hubo en la Península y en el resto de Europa.

A partir del siglo XVI y conforme fueron pasando los años, el espíritu español fué adquiriendo un aspecto —en lo que tenía de occidental y de común con Europa, no en lo regional, desde antes característico— tan diverso por sus fuerzas y por sus móviles al espíritu de ésta, que pasando a toda la América Hispana dió un ritmo distinto a la evolución de la cultura; y que llegó a extrañar las ideas que venían de allende los Pirineos, considerando solamente español el espíritu de los siglos de Fernando el Católico, Carlos V y Felipe II, no porque fuera regional, sino porque en el fondo se avizoraba la diferencia evolutiva de la cultura, tomando para ello un canon cristiano, que correspondía a la escolástica, con la escuela floreciente de esa época, y a la ortodoxia, en la que sobresalían los españoles al ser compara-

dos con otros pueblos de Europa, en los que heresiarcas y herejías eran cosa corriente.

En realidad, ese siglo tuvo una importancia tan grande para España como para el resto de Europa en las ideas filosóficas. La importancia se puede medir, usando en el primer caso de un canon cristiano o mejor de un canon escolástico, y en el segundo de un canon moderno; pues mientras en ese siglo floreció en aquélla una escuela de teólogos, de la que habrían de vanagloriarse sus sucesores cuatro siglos después; en ésta surgió el protestantismo que prohijó el libre examen y el espíritu crítico y que lanzó duros ataques a la escolástica, sentando uno de los más importantes precedentes a las críticas que habrían de sucederse.

¿En qué forma influyó, para diferenciar la evolución del espíritu español por un largo período, el florecimiento teológico del siglo XVI, el brío de la contrarreforma jesuítica, la vida exigua del protestantismo y el carácter nunca lejano a la ortodoxia, del renacimiento español?

Desde finales del siglo XV el obispo fray Francisco Ximénez de Cisneros llevó a cabo la reforma de la orden de San Francisco, y en general exigió de los párrocos una mayor pureza; Torquemada reformó aunque en menor escala a los dominicos, y las órdenes de los benedictinos y de los jerónimos sufrieron las consecuencias de la reforma intelectual y moral, mientras que en el resto de Europa la decadencia en que se hallaba el clero fué uno de los motivos de la escisión protestante. Además nació la contrarreforma española, cuyos principales pivotes fueron la orden de los jesuítas y la Inquisición. Por encima de estas reformas instituciona-

les, Cisneros inició el incremento de los estudios teológicos, creó la Universidad de Alcalá, importó de Francia el escotismo y fomentó indirectamente una competencia con la Universidad de Salamanca, de la que habrían de salir los más excelentes frutos de la teología española. La reforma en España fué esencialmente católica y satisfizo los intereses del catolicismo, sobrepasando los esfuerzos de los obispados y arzobispados del resto de Europa. El clero fué respetado y los teólogos, según dice Juan Maldonado, un padre humanista, en su libro titulado *Hispaniola* "gozaban de gran prestigio no sólo en los monasterios sino en el mundo." [24]

Todas esas barreras fueron opuestas en la Península al protestantismo, y evitaron que se desarrollara en ella en la misma forma que en el resto de Europa, pero con una diferencia muy notable; con lo que desviaron la marcha, y adquirieron un paso propio, pues Francia y el resto de Europa no poseyeron por entonces una escuela de teólogos que igualara a la española, sino una escolástica decadente que crecía al lado de un espíritu humanista, vigorosísimo, que no se preocupaba siempre de la ortodoxia, o que al menos no hacía de ella su principal y único afán; no poseyeron tampoco la capacidad y la aptitud de que hicieron gala los españoles de ese tiempo al iniciar la contrarreforma, y sobre todo, fueron la sede primera de las escisiones.

España no dejó de ser campo del protestantismo, ni fué ajena al renacimiento humanista; pero el primero tuvo una exigua vitalidad si se le compara con el de los

[24] Cit. por Bataillon, Marcel, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'historie spirituelle du XVIe siècle.* París, Librairie E. Droz, 1937, p. 231 *ss.*

otros países europeos, y el segundo, tropezando siempre con dificultades, quedó sujeto a la teología.

No quiero olvidar que hubo autores "pietistas", como Juan de Valadés; luteranos y calvinistas, como Constantino Ponce de la Fuente, Juan Pérez —el autor de la *Epístola Consolatoria*—, Antonio del Corro —autor de la *Carta a Felipe II sobre la Libertad de Conciencia*— y el famoso Cipriano de Valera; anglicanos, como Adrián Saravia y Fernando de Tejada; quietistas como Miguel de Molinos...[25] Todos ellos, sin duda, representan a la teología heterodoxa española, que floreció desde la tercera década del siglo XVI y que persistió en siglos posteriores a pesar de la Inquisición. Pero sus obras son contadas; tienen omisa importancia si se las compara con las de Calvino, Lutero, Melanchton, etc., y el protestantismo español o las manifestaciones religiosas que representa no deben en hacernos olvidar que tuvieron un alcance social infinitamente menor al de las obras de los teólogos ortodoxos.

En cuanto al humanismo español bien sabido es con las dificultades que topó en el campo de las ideas, aun cuando casi siempre lo orientó el catolicismo. En 1505 "el gran Inquisidor Fr. Diego de Deza, alarmado por los trabajos de un gramático sobre el texto bíblico, confiscó sus papeles";[26] el Santo Oficio

oprimió al insigne Antonio de Lebrija, acusándole de temerario y sacrílego principalmente porque siendo profesor de gramática y no maestro en teología, osaba poner sus manos en las divinas escrituras; porque no satisfecho de los códices latinos corrientes recurría a los originales, porque requería en

[25] Véase: Menéndez y Pelayo, Marcelino, *La Ciencia Española*. Madrid, Victoriano Suárez, 1933, vol. II, p. 185.

[26] Bataillon, *op. cit.*, p. 32.

el sagrado intérprete pericia gramatical, no sólo en el latín, más en el hebreo y griego, mucha crítica y filología, y destruyó dos Qincuagenas de lugares escogidos de la Biblia, ilustrados por aquel preclaro humanista; encarceló a Juan de Vergara, a Benardino de Tovar y al venerable Juan de Avila, "Apóstol de las Andalucías"... procesó y detuvo en prisión al sabio filólogo y catedrático de la complutense Mateo Pascual, confiscándole todos sus bienes... obligó al septuagenario erasmista Pedro de Lerma a ausentarse de su patria... persiguió al cultísimo cancelario de la Universidad de Alcalá, Obispo coadjutor de Almería, Luis de la Cadena... vejó la memoria de Raimundo Lulio, Luis Vives, del venerable Granada, de Huarte de San Juan y de doña Oliva Sabuco de Nantes... formó causa a fray Juan de Villagarcía, catedrático de Oxford, a Martín Martínez de Cantalapiedra, profesor de Salamanca, al celebérrimo Arias Montano y por dos veces a fray Luis de León... condenó a cárcel perpetua al famoso humanista portugués, amigo de Vives, Damián de Goes —entre otras razones por haber comido y bebido en cierta ocasión con Lutero y Melanchton...[27]

Estas persecuciones y la zozobra que produjeron, al lado de la labor positiva de los teólogos españoles del siglo XVI, obligaron a quienes tenían un espíritu más libre en lo filosófico a tener siempre presente la medida de su libertad, y a quienes tenían una creencia heterodoxa a ocultarse cuando querían conservar la tranquilidad terrena. Por más tentativas que se hagan para revivir en la mente contemporánea los efectos que en lo positivo y en lo negativo, en lo material y en lo espiritual, produjeron las sanciones inquisitoriales y el florecimiento de la teología, poco se habrá de lograr, y sólo

[27] Bonilla y San Martín, Adolfo, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*. Madrid, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1929, vol. I, p. 258.

se conseguirá haciendo un estudio más amplio, ejemplificando, acercándose directamente y en lo individual a los que fueron perseguidos. Pero no debemos caer, al visualizar el siglo XVI, el XVII y el XVIII, en el error de pensar que la ortodoxia se debió únicamente, o principalmente, a la labor crítica y damnativa de la Inquisición, sino también a las dotes particulares de la teología y de la religiosidad españolas. Sólo así podremos acercarnos a la verdad.

La Nueva España, libre de moros, judíos y extranjeros, en plena evangelización de idólatras, a principios del siglo XVI, no sufre la marcha del protestantismo. Entre los españoles peninsulares y los criollos no cuenta con heterodoxos. Después empiezan a llegar los protestantes, aislados y ocultos.

Los sospechosos de luteranismo —dice don Julio Jiménez Rueda— se descubren siempre entre los extranjeros, holandeses, flamencos y alemanes que habitaban por esa época (finales del siglo XVI) en la Nueva España. El protestantismo no prendió, en realidad —afirma—, ni entre los españoles ni entre los criollos o mestizos. . .[28] Ni siquiera Erasmo encontró muchos secuaces. Sus libros existían en las bibliotecas de los conventos; pero eso no quiere decir nada o dice muy poco. "La propagación del erasmismo en América —dice Alfonso Reyes— no parece haber pasado de casos aislados." [29]

En cuanto al jansenismo, que siguiendo los mismos pasos del protestantismo en los ataques a la escolástica no fué menos severa que aquél, si bien tuvo influencia

[28] Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y Supersticiones en la Nueva España. (Los Heterodoxos en México.)* México, Imp. Universitaria, 1946, p. 74.

[29] Reyes, Alfonso, "Reseña sobre el Erasmismo en América", en *Revista de Historia de América,* vol. I, nº 1, pp. 53-55. México, 1938.

en España y América, como lo han hecho ver Menéndez y Pelayo y Miquélez, más se destacó en los aspectos políticos que en los religiosos, y muchos de los ataques que se lanzaron sucesivamente contra autores españoles, en los que se les acusaba de jansenistas, se debieron a un exceso de rigor ortodoxo o a intereses particulares en la lucha que libraron, por entonces, regalistas y jesuítas: por lo tanto, no indluyó como en Francia para comprender la religión desde ángulos que no eran exclusivamente racionalistas.

El abate de Saint-Cyran, que ocupó un lugar principalísimo en Port-Royal, declaraba que por lo general la ciencia era dañosa para la juventud y que a veces de cien niños no había uno a quien fuera conveniente impartirle enseñanzas. Desconfiaba de la utilidad no sólo de las ciencias humanas, sino de la divina, diciendo que, después de todo, tanta teología no era necesaria, y que no era preciso saber sino "el símbolo y los mandatos de Dios, y hacer obras de caridad y de penitencia". Decía que el cielo era el lugar de los grandes conocimientos, y que la tierra era "el lugar de las buenas obras y de los sufrimientos". Observaba que la ciencia era a menudo un daño y un obstáculo para la santidad, por la tentación que hacía nacer en el sabio de complacerse en el propio conocimiento y de hacer un ídolo de sí mismo. "Cuando uno se da a las investigaciones por el solo afán de conocer, es decir, por esa curiosidad que condena la Escritura como una de las formas de la concupiscencia, entre más se avanza, más se aleja uno de Dios". Y acaba diciendo: "No hay nada más dañoso que saber", lo que no bastaba para que renunciara del

todo a la ciencia y reconociera que a veces conducía al amor de Dios y al perfeccionamiento del hombre.[30]

El abate de Saint-Cyran y Jansenio se reunieron en París para estudiar a los Santos Padres. "El resultado de esas lecturas y de sus meditaciones fué que les pareció a los dos amigos absolutamente necesario comunicar al mundo cristiano, el conocimiento de esa "antigüedad" que, después de varios siglos, la escolástica había descuidado".[31] El jansenismo trató de rehacer un sentimiento religioso perdido, fué enemigo del racionalismo religioso y dió más poder a Dios y menos al hombre.

En la Nueva España no puede decirse que haya prendido en lo teológico; pero la ortodoxia reinante hizo sufrir a quienes eran enemigos de la *ciencia media*, a los agustinianos, e incluso a los que sustentaban la tesis tomista de la Gracia, los mismos dolores que sufrían los franciscanos y persecuciones —que muchas veces no fueron sancionadas— semejantes a las que iban a sufrir los ilustrados. Como el tema de la Gracia era uno de los que más llamaban la atención del escolástico, el agustinismo y el tomismo ocuparon una buena parte de la dialéctica al enfrentarse a la escuela *jesuítica*. De ellos vamos a hablar a continuación, con lo que quedan marcadas las corrientes teológicas en pugna antes de la llegada de la *filosofía* moderna y la manera en que finalmente se resolvieron, al ser expulsados los jesuítas del Imperio Español y proscritos sus teólogos y su escuela, quedando nuevamente los tomistas enseñoreados de la Teología.

[30] Laporte, Jean, *Saint-Cyran*. Paris, Les Presses Universitaires, 1923, pp. 21 y 29.
[31] *Op. cit.*, p. 46.

Durante la primera mitad del siglo dominó la escuela jesuítica al tratar el problema de la Gracia y fueron no se diga ya los agustinistas, sino los tomistas puros quienes con más frecuencia se quejaron de las acusaciones que aquéllos les hacían y de las molestias que les ocasionaban. Un espectador imparcial, el padre Fr. Felipe Montalvo, al hablar sobre el asunto al Inquisidor de México, le decía:

Lo que experimentamos es, que los discípulos de la escuela jesuíta al tomista que toma en boca la Gracia eficaz lo dan por jansenista: como el tomista da por pelagiano, o semipelagiano, al jesuíta que niega la eficacia de la Gracia... Permítame V. S. Illma. —añadía— de referirle, porque hace al caso, esto: Yo conozco teólogo, doctor y catedrático a quien preguntándole, si había leído un tratado nuevo de Ciencia Media que había salido a luz, y en que se procuran conciliar las opiniones de jesuítas y tomistas, respondió: que él no no leía disparates. Tal calificación le dió a la obra sin haberla visto, porque era tomista y en esto no se dan a partido. En los teatros se ríen desenvueltamente de los jesuítas aunque se hable muy bien, cuando las doctrinas son contra su Ciencia Media, que quieren que sea de fe. Iguales juzgo en pasión las dos escuelas y sólo hallo diversidad en los efectos de esta pasión: y la diferencia consiste en que los jesuítas oyen con desprecio al que habla contra la Ciencia Media y hacen desestimación de cuanto se dice, pero los tomistas se arden y abrasan de que se niegue la eficacia intrínseca de la gracia porque miran también su sentencia como de fe... [32]

La escuela jesuíta, aunque en realidad no tenía por qué pedir la aprobación de sus sentencias como de fe, correspondía al espíritu más ortodoxo de la época, y

[32] Calificación dada a cinco tomos de Teología Dogmática por el Rdo. P. Maestro Fr. Jacinto Serray. A.G.N.M. Inquisición, vol. 963, nº 5. ss. ff.

se iba al extremo opuesto del jansenismo, sin llegar naturalmente al pelagianismo. Participaba del rigor natural de la pugna de las ideas; pero a menudo tachaba de jansenistas a quienes siendo enemigos de la Ciencia Media también lo eran de la Compañía. Muchos casos como éste se hallan en la obra de Miquélez.

Al buscar el jansenismo en Hispanoamérica, cabe tener presente muy a menudo los intereses de los jesuítas, y no pensar que eran jansenistas todos aquellos a quienes marcaban con nota de la herejía. Un caso ilustrativo es la acusación hecha el año de 1735 contra el obispo de Oaxaca, Fr. Francisco de Santiago y Calderón y un ciento de personas de su obispado. El demandante, un oscuro licenciado en teología, clérigo de la orden de menores, denunció ante el Santo Oficio un gran movimiento de "varios herejes quesnelianos, jansenistas y baianos". Presentó la acusación tomando como base principal una pastoral del obispo en la que hubo de esforzarse por demostrar múltiples herejías, haciendo gala de su conocimiento teológico. Después de pintar a todo el obispado como un foco de herejía, anunciaba una difícil situación para las autoridades religiosas y pedía para los herejes todas las sanciones que ameritaran... El proceso no se siguió y solamente queda la demanda tras la que se descubren intereses económicos y rencores personales: el obispo murió un año después "santamente", como dice Beristáin, "llorado de todos por sus amables prendas y virtudes". [33]

Desde el año de 1733, día de San Esteban, tuvo el licenciado intención de delatar al obispo, pues fué en-

[33] Papeles sobre el Obispo de Oaxaca, acusado de Jansenista. A. G. N. M. Inquisición, vol. 858.

tonces cuando leyó la carta pastoral en el púlpito de la catedral de Oaxaca. Nada hizo, sin embargo, en dos años, no por descuido, sino por estar aguardando otra carta que había prometido leer. Entretanto se dedicó a investigar cuántas personas pensaban como el obispo, y al cabo del tiempo, viendo que no salía la pastoral, decidió escribir una carta al Tribunal de la Fe para delatar al grupo de herejes y al principal de todos ellos, que era el prelado; pero temeroso de que el volumen del papel lo descubriera le pidió permiso para salir del obispado, y una noche, sin despedirse de nadie, abandonó la ciudad de Oaxaca y se fué a la de México, "caminando a largas jornadas de día y de noche", temiendo que lo prendieran en el camino algunos de sus secuaces. Llegó a México y se puso a los pies de su Señoría el Inquisidor Mayor, don Pedro Navarro de Islas, quien sin darle audiencia, le respondió que si era negocio del Tribunal se lo hiciera saber por escrito. Hizo entonces una declaración de noventa y ocho hojas en folio que comienza así:

> En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas realmente distintas y un solo Dios verdadero por individua esencia, digo y protesto que no me mueve odio, invidia, ni otro cualquier motivo humano, ni es mi intento ir, ni ser contra la Sagrada Dignidad Episcopal y sacerdotal y sólo escribo contra las maldades y errores de las personas, como lo hicieron los santos y sagrados scriptores... [34]

Para probar la herejía del obispo confrontó su pastoral con las 101 proposiciones de Quesnel, abusando del arte de la comparación, e interpretando muchos pasajes

[34] *Idem.*

de una y otras según su arbitrio. Pudo, sin embargo, resaltar algunas ideas que tienen ciertamente un tono jansenista: "Dios por su infinita misericordia los convierta, ya que ellos hacen por su parte cuanto pueden porque los condene. . ."; ". . .si se pierde se pierde, si se salva Dios lo salva. . ."; ". . .el juicio es todo de sangre; esto es cruel, fuerte, rigoroso, áspero y sin remisión." "Tres cosas se necesitan para ser uno verdadero cristiano: la primera querer, la segunda saber, la tercera poder. . . La tercera se requiere el poder servir, porque aunque yo esté fijo y determinado a ello, le tenga afición a Dios y juntamente sepa sus mandamientos, si no tengo fuerzas para servirle poco me aprovecharía el querer y el saber. . ." [35] Pero no puede uno guiarse nada más por ellas; pueden corresponder al estilo religioso del sermón, e incluso al agustinismo. Las impugnaciones del fraile menor son tan torcidas y forzadas que claramente se descubre el interés oculto, la ajena preocupación: detrás y al lado y al final de ellas está una acusación, que parece chocante ponerla al lado de las elucubraciones teológicas, y que él lo hace sin reticencia alguna: acusa al obispo de haber hecho un monopolio del maíz, impidiendo a seglares y clérigos la venta, y vendiendo él a precio mayor que el corriente un maíz "podrido aposcaguado, hediondo y nascido y eso dos reales más que el bueno, blanco y limpio". Y añade: "Entrando en aquella plaza unas cargas de maíz de la Sagrada Compañía de Jesús las echaron fuera." [36] Olvida, en resumen, que la Inquisición es un tribunal de la fe y que sólo trata de los errores

[35] *Idem.*
[36] *Idem.*

que la contradigan, y al margen de la nota herética pone el delito mundano.

Quedan sentadas, pues, las diferencias. Ni el renacimiento ni el protestantismo, ni el jansenismo, ninguna de las heterodoxias o de las corrientes que estaban próximas a serlo, afectó al pensamiento americano y las disputas de las escuelas se vieron coronadas con la expulsión de los jesuítas, con lo que dominó el tomismo sobre las viejas polémicas y sobre las nuevas.

La expulsión de los jesuítas todavía hoy es atribuída al jansenismo. En el mes de octubre de 1768 dictó Carlos III una Real Cédula, por la que proscribía los métodos y enseñanzas de los autores jesuítas, así como el molinismo y el suarismo, etc. Los obispos publicaron pastorales en contra de los jesuítas, de la Ciencia Media y del probabilismo, y vigorizaron a los tomistas, sufriendo así la teología una de las consecuencias del regalismo. En el gobierno de Carlos III —el rey ilustrado—, todavía España no conocía el racionalismo independiente, y todavía se hallaba lejos de conocerlo; de allí la intervención violenta de las instituciones en el pensamiento, y la imposición de las escuelas.

II

EL MISONEISMO DEL SANTO OFICIO

En el capítulo precedente traté de describir la primacía del escolasticismo en las altas esferas del pensamiento novohispano, la decadencia a que había llegado la escolástica en el siglo XVIII y las limitaciones circunstanciales de la cultura. Esa primacía —absoluta—, señalada ya por quienes han hablado de la época y de su filosofía, podía parecer como un hecho con mucha o con poca fuerza, con arraigo o sin arraigo, y se ha visto que, en su decadencia y en su limitación, participaba de ambos. La sola circunstancia de ser como era, hacía de ella una barrera contra nuevas filosofías. Un movimiento más o menos perenne e inerte era el que le estaba de por sí asegurado. Pero con las modalidades que había adquirido en general en América y en particular en la Nueva España, había sin duda apartado su camino de la evolución de la cultura europea y reforzado su propio ímpetu. Había apartado su camino y el de quienes en la Nueva España se interesaban en especulaciones filosóficas del de los nuevos filósofos, o había retrasado su marcha, si se quiere anteponer la evolución de las ideas científicas. Pero era el caso que buscaba distintos fines y tenía una valoración de la ciencia que chocaba con la valoración moderna; que chocaba totalmente, absolutamente. Y la Ilustración iba a llegar a sus puertas, iba a llegar en los años de cincuenta y la iba a molestar, primero, a seducir un poco, después.

El primer encuentro entre el espíritu mexicano escolástico y el europeo ilustrado iba a hacer reaccionar a aquél contra éste, después iba a reaccionar aquél contra sí mismo (en el momento de la renovación dentro de las escuelas), y, finalmente, iba a hacer reaccionar a un espíritu ilustrado americano contra aquél. Así puede afirmarse que es el esqueleto de la pugna de ideas de ese siglo en esta región. Aunque simplificado, completo. Sobre él iremos construyendo el cuerpo del estudio.

En primer término quiero recalcar el hecho a que se vió orillado el pensamiento escolástico mexicano en cuanto empezaron a llegar las nuevas ideas y que fué la reacción absoluta. El ambiente intelectual mexicano presentaba los síntomas acabados, máximos, de la impenetrabilidad cultural, por su fuerza y por su desviación.

Cualquier cultura puede presentarse reacia a la revaloración. Todas las culturas lo son de hecho. Pero unas más que otras. Y la cultura hispánica lo ha sido más a partir del siglo XVI, al enfrentarse contra lo que no ha creído ni en religión ni en filosofía. Su historial impermeable en el siglo XVIII ya es tradicional, hay conciencia de él; pero no sólo la conciencia reafirma su impenetrabilidad sino el carácter inconsciente que tiene la especulación. Va ésta sobre ciertos carriles y quitarla de ellos no es obra de un siglo. Las enérgicas reacciones contra las filosofías extrañas se repiten de continuo. Al principio hay una reacción que es total; pero después sigue habiendo reacciones generales, aunque en su seno existan quienes sostengan nuevas filosofías. La cultura cristiana en España cobra carácter de

cultura nacional y es consciente de ello más que nunca a partir del siglo XVI. Por eso ve como extranjeras las ideas o las filosofías que surgen en el seno del cristianismo europeo alejándose de él, o mejor dicho, alejándose de su valoración original, que es su ortodoxia.

Ahora bien, las culturas son más impermeables cuando son más fuertes y consistentes. Depende su impermeabilidad de su base y no de su altura. La filosofía en la Nueva España se encontraba en el siglo XVIII en decadencia, en franca decadencia. No podía andar más desacertada, ni ser menos infructuosa, ni tener un número mayor de taras. Y para que se vea que no pierdo el sitio, ni hago una evaluación extramuros, puedo citar a algún autor católico que así opina, como David Mayagoitia, que dice en su estudio sobre la Filosofía en la Nueva España: "El ambiente científico estaba en franca decadencia desde principios del siglo XVIII en la Colonia." [1] Pero a pesar de ser decadente era fuerte, y sobre todo tenía una base de siglos y por eso más que nada presentaba graves resistencias a las novedades.

Pero si la decadencia no disminuía la fuerza intelectual, tampoco la disminuían las limitaciones propias de la cultura española, y, particularizando, de la hispanoamericana. No había entonces ni había habido antes —en la América Española— quienes hubieran rebasado los límites medios del pensamiento filosófico: ni grandes creaciones, ni grandes ideas. Sino una vida filosófica apenas colorida, que cubría, bien a veces y a veces mal, las necesidades académicas y universitarias; acostumbrada a la repetición, a la imitación y

[1] Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico en la Nueva España.* México, Editorial "Jus", 1945, p. 192.

a la simpatía intelectuales. A pesar de ello era fuerte, y su absolutismo intelectual, aunque de valor meridiano y decadente, era un conjunto de murallas impenetrables o de muy difícil penetración. Su resistencia era la máxima que se puede dar —a igual nivel— en un grupo de una misma familia cultural.

Monelisa Lina Pérez-Marchand ha mostrado en su estudio sobre las "Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México", siguiendo paso a paso los documentos de la Inquisición, las múltiples fallas que tenía este Tribunal al tratar de detener las ideas modernas: ". . .desde el principio mismo del siglo comenzaban a aflojarse ya las mallas de la aparentemente cerrada urdimbre, tejida por la Inquisición para impedir la entrada a la colonia de obras e ideas heréticas y de vanguardia" —dice—, [2] y afirma que, a medida que evolucionó el siglo, el Tribunal fué dando cada vez mayores muestras de su ineficacia: por incompetencia de los comisarios o calificadores, que desconocían la heterodoxia de algunos libros o el idioma en que estaban escritos, o por debilidades materiales o falta de habilidad en el ejercicio de sus cargos.

Estas fallas —como es fácilmente comprensible—, a pesar de ser un índice de la evolución del siglo, no pueden darnos una impresión exacta, y tiran más nuestra atención hacia la modernidad del siglo que hacia su misoneísmo, y si lo hacen como efectivamente ocurre, desequilibran nuestro juicio y dan apariencia de facilidad y de penetrabilidad a todo el ambiente cultural

[2] Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México, a través de los papeles de la Inquisición.* México, El Colegio de México, 1945, p. 83.

de la Nueva España, cuando en realidad no permitieron sino una facilidad y una penetrabilidad que podríamos llamar mecánicas, o materiales o externas, pero que si al fin afectaron a la médula del pensamiento, no por eso debemos guiarnos sólo por ellas, ni abandonarnos sólo a sus sugestiones.

El Tribunal podía fallar, los comerciantes de libros, los marinos, los soldados y los criados, podían traer libros prohibidos, contrarios a la fe o a la filosofía cristiana; pero llegados a manos de quienes tenían en su poder el ejercicio de la especulación los hacían reaccionar violentamente. Porque su contenido no cabía ni en el espíritu decadente ni en las limitaciones del pensamiento escolástico de entonces, porque eran dos pensamientos que no se entendían, y el receptor no intentaba comprender al recién llegado, sino atacarlo, pulverizarlo, hacerlo desaparecer. Con ese objeto se entregaba a la censura y a la prohibición, sin ver que, a la inversa, ni la una ni la otra eran buenos índices de impenetrabilidad, que lo que más lo defendía era su manera de creer, su postura esencial, interior, la bien hecha estructura de su credo religioso y filosófico, y que allí donde ese credo no estaba bien estructurado la penetración podía ser retrasada muy poco.

Así, para quien hace historia de las ideas, las fallas de la Inquisición pueden inclinarlo a subestimar la modernidad, como inclinaron a los misoneístas de ese tiempo las prohibiciones y censuras de la Inquisición a subestimar la impenetrabilidad de las ideas heterodoxas. Uno y otros no cuentan o no han contado con la independencia del espíritu respecto a los elementos materiales que lo nutren, ni con la rapidez, facilidad, len-

titud o dificultades que presenta para la absorción. En el primer caso, que es el que a nosotros nos interesa podemos decir que no obstante las fallas o las prohibiciones de la Inquisición, e independientemente de ellas, el espíritu académico del XVIII, por la dirección que llevaba, por la tradición cultural que tenía, y por los móviles especulativos que lo gobernaban, no dió lugar al entendimiento o a la conciliación de sistemas, cuando ya en México corrían de mano en mano los libros de la Ilustración Europea. Su primera actitud respecto de ellos fué del todo negativa.

Ahora nos interesa ver la reacción absoluta; después veremos la penetración. Para lo que contamos con dos fuentes: las censuras del Santo Tribunal y la literatura apologética. Aquélla tiene una riqueza menos que aparente, ésta, a pesar de no ser tan rica como la de España o la de Europa en general, cuenta con tres obras que traeremos a colación más tarde y que dan una idea cabal del movimiento reaccionario.

A simple vista podría uno creer que la primera fuente encierra más que la segunda las huellas de la violenta reacción a que hemos aludido, y, sin embargo, ocurre lo contrario. Muchas veces allí donde los inquisidores no ponían objeción, allí los apologetas entraban cortando. Esto se explica por la razón de ser del Santo Tribunal de la Fe.

Tenía éste por objeto principalísimo la conservación de la fe cristiana, aun cuando intervenía también en la conservación de la buena moral y en la persecución de algunos pecados mayores. La tarea del inquisidor al leer libros de ideas dudosas era ver si podían hacer daño al creyente, disminuir su fe o entorpecer su moral, y en

tal caso prohibirlos del todo o expurgarlos. Era una labor de tutela en la que intervenía el teólogo, si se trataba de ideas filosóficas o teológicas; el cura, monje, monja o hermano, alguacil, alcalde, villano, noble, colaboraban con él para la protección de la religión y de la sociedad. Todos concentraban su censura o su acusación en el Santo Tribunal, y la fe era el punto medular del oficio de aquél y del cuidado de éstos.

Por eso mientras la fe o la moral cristianas, o los estados y autoridades cristianas no eran atacados, el Tribunal no tenía nada que decir. Así por ejemplo, si alguien exaltaba el estudio de las ciencias naturales sin menosprecio de las divinas, o si alguien criticaba el método escolástico con mesura, ellos nada decían, sino que pasando por alto las afirmaciones o ideas de esa clase, sólo reparaban en ellas si eran ofensivas o perniciosas.

No ocurría otro tanto con los escritores misoneístas, es decir, con la reacción que no era institucional, sino personal, y en la que se permitían todo género de impugnaciones, críticas o censuras, que no iban a acabar como en el primer caso, con una pena o con una prohibición, sino que quedaban en el terreno especulativo. En ellas sí se podía impugnar un nuevo método que fuera más o menos al parejo de ideas extrañas a la fe, pero que no cayera bajo su terreno; o ideas favorables a la investigación de la física o de lo botánica, o de la astronomía, defendidas por herejes muchas veces, pero también por católicos, y que nada tenían que ver con la fe.

A eso y no a otro motivo —como por ejemplo una presunta liberalidad de los inquisidores— debe atri-

buirse el que a veces éstos no censuraran los libros en que se contenían ideas modernas, ni las tesis que las defendían. Porque hacer tal sería aplicar un patrón contemporáneo, del todo inválido y desacertado, a la evolución de las ideas.

En realidad, la posición de los inquisidores varió poco en el curso del siglo XVIII, y nada en materias de fe, de moral, de gobierno cristiano. Su política o su actividad pudieron tener variantes, en cuanto a su habilidad, su constancia para perseguir las infidencias, o su misericordia; pero no en cuanto a los motivos esenciales de su crítica.

El ámbito y la intensidad de su dominio pudieron ser más extensos y más fuertes en una época que en otra; pero eso corresponde más a una historia de los hechos que a una historia de las ideas, aun cuando aquellos hayan influído en éstas directamente.

La misma Inquisición comprendía a menudo las limitaciones materiales que le eran propias, no sólo en la censura, prohibición y secuestro de libros, que son los que para nuestra materia resultan más importantes, sino en general en el conjunto de todas sus actividades; y por muy celosa que fuera de guardar la fe, dejaba cierta independencia —que le era impuesta por la realidad— a los cristianos, para que ellos por sí mismos la conservaran, lo cual no debe atribuirse a liberalidad o a un cambio esencial en sus ideas.

Para que en todo y por todo resplandezca la benignidad de el Santo Oficio, su esmero y su celo —se dice en una carta a los confesores— se les da también por regla general, el que en casos y cosas de poca monta... no necesitarán de sacar licencia, o recibir la denuncia a los penitentes, sino que bastará y se contentarán, con advertir, desengañar y medici-

nar a cada uno, según lo necesitare, afeando, y reprehendiendo viva, y paternalmente, y de palabra y como que lo hacen en nombre del Santo Oficio a cada uno... Pero si dichos abusos tuvieren la cualidad de abuso de sacramento, o sacramentos u otros de alguna gravedad, deberá esmerarse el confesor, en sacar licencia del penitente, para hacer la denuncia que se necesitare en su nombre, y sacada dicha licencia y actuado el confesor del caso, o casos y circunstancias, podrá y deberá conferirle luego el Santo Sacramento de la penitencia, medicinando y absolviendo al penitente según lo necesitare, y después y cuando cómodamente pudiere, hará en persona o remitirá por escrito al comisario, o al Tribunal, la denuncia que quedó a su cargo hacer en nombre del tal penitente...[3]

En forma similar actuaba el Tribunal respecto a los autores de tesis doctorales, y muchas veces sólo les hacía alguna advertencia sobre su conducta o una reprimenda, con lo que saldaba la cuestión, si ellos se habían excedido en sus ideas. Su incapacidad o su poco interés en hacer algo más quedan probados en los documentos que al respecto hemos consultado y de los que hablaremos con posterioridad.

Mirando el Tribunal de la Inquisición sobre todo como un tribunal de conciencia, debe uno fijarse en su propia conciencia y en el influjo que, junto con el credo, ejercía en la conciencia de los demás. Debe uno atar cabos interiores y profundizar en la conciencia de los inquisidores y en la de los fieles. El propio Tribunal se daba cuenta de ello y si fallaba su presión funcional, al menos muchas veces, no fallaba su presión moral. Así era como trabajaba y como vivía, correspondiendo

[3] Cartas del Santo Tribunal de la Inquisición. Archivo de Hacienda México, Temporalidades, 74-2.

manera de ser a las ideas filosóficas cristianas del mundo español de entonces.

El medio en que actuaba le ayudaba mucho a su propia existencia, y si una parte de él le oponía dificultades, otra se le entregaba en tutelaje incondicional. Un ejemplo de lo dicho es la carta que le dirigió un bachiller en la segunda mitad del siglo y en la que se encuentra todo el funcionamiento interior del Tribunal en lo más íntimo de los cristianos. Decía el bachiller que desde la primera vez

> que había leído la regla X del Indice Expurgatorio, se había levantado en su conciencia, un excrúpulo vehementísimo contra aquel género de impresos volantes que solían aparecer sin nombre de autor, ni impresor y en que se omitían el tiempo y el lugar de la impresión. [4]

Los tenían algunos. Había visto que usaban de ellos personas timoratas y devotas; pero no contento con eso, preguntó a un amigo sobre lo que estaría bien hacer, pues su corazón daba grandes muestras de zozobra. Y aunque el amigo le respondiera que sólo estaban prohibidas aquellas obras que contenían vicio o eran sospechosas de la doctrina, pero no las que nada tenían de esto, reforzando su opinión con la de Suárez, Azar y Ligorio, no dejó de perseverar "una parte de su temor" y acabó suplicando rendidamente a la Inquisición que le enseñase sobre su duda, y que lo sacase de dudas de conciencia, pues así lo deseaba "con las más vivas ansias de su corazón." [5]

Sentados estos principios, limitado el lugar que ocupa la Inquisición dentro de la historia de las ideas, su

[4] A.G.N.M. Inquisición, vol. 1103, f. 358.
[5] *Ibid.*, f. 354.

capacidad y sus móviles, sólo nos queda por añadir que los documentos que contiene, fuera del índice material de las corrientes ideológicas, poco pueden rendir al investigador que intente conocer el credo filosófico y religioso de quienes se agrupaban a su alrededor.

Muchos de los libros que llegaban a la Nueva España iban a parar a manos del Tribunal que los entregaba para la censura a los calificadores de oficio. Estos mostraban más o menos celo y capacidad en su trabajo y señalaban aquellas partes que consideraban contrarias a la fe o decían si el libro debía ser prohibido totalmente, porque así lo ameritara, con lo que daban algunos síntomas de su credo, pero no los suficientes para conocer un conjunto armónico de su manera de reaccionar. Sobre todo —en lo general— no daban muestras de su reacción, ni dejaban asomar sus ideas, sino muy concretamente. En ocasiones sí daban su opinión y se extendían sobre la materia, abandonando las limitaciones y el interés inmediato de su oficio, a sabiendas de que era necesaria precisar los motivos de su censura, aun cuando con ello quitaran tiempo a sus superiores y tuvieran que darles alguna excusa.

Las reacciones de los inquisidores ante las nuevas ideas pueden dividirse en dos grandes grupos: aquellas que iban encaminadas a censurar las obras europeas, y aquellas que concretaban el interés en la obra o en la actividad intelectual de los hispanoamericanos. No es posible señalar diferencia alguna entre las reacciones contra la Ilustración europea que no incluyan a España y las que la incluyan, porque no existe, salvo alguna excepción, censura de obras españolas.

Hemos hablado del carácter violento, limitado a las

materias de fe, que tiene el primer grupo de reacciones; el segundo resulta más complicado y presenta matices muy interesantes por tratarse de individuos cercanos, inmediatos, vecinos, de los inquisidores. El primero tiene quizá más variantes; pero el segundo nos entrega múltiples datos para comprender la recepción y reacción de y contra las ideas modernas, por los hispanoamericanos, si no la evolución del pensamiento de los inquisidores, como se ha pretendido erróneamente.

Las censuras de obras europeas varían en relación con las materias que tratan, según sean éstas ideas o exposiciones críticas, ideas o filosofías positivas. Las unas abundan en las obras que se importan a América y comprenden críticas a la filosofía o a la vida cristiana, y las otras teorías independientemente opuestas a las cristianas. La acritud que cobran las censuras en el primer caso es obvia, pero en el segundo no son nada leves.

Esta división de la materia censurada no siempre conserva exactamente los límites, y es el caso que a veces lo positivo resulta crítico, y lo crítico positivo, de donde viene una mezcla difícil de escindir en la censura, y que ocupa un punto central entre los dos extremos.

Entre las críticas sobresalientes que obligan a los calificadores a expresar sus puntos de enojo o de defensa están aquellas que van dirigidas contra la vida cristiana en general, contra la Inquisición, contra las autoridades eclesiásticas y seculares, contra los santos y los españoles, contra la intolerancia, la superstición y la teología, los milagros y la escolástica.

Los inquisidores, leyendo los libros franceses de su siglo, o los que se publicaban en Amsterdam y otros

lugares en el idioma francés o en el inglés, se asomaban a un mundo que les causaba *santo horror*. Sentimentalmente les disgustaba, políticamente les prevenía.

...profieren blasfemias tan horribles —decía alguno de ellos— injurias tan graves a los reyes cristianos, a los sumos pontífices, al Santo Apostólico Tribunal de la Inquisición, y a toda la religión santa católica, que no se pueden leer (sus libros) sin que salgan lágrimas a los ojos a testificar el dolor, que divide de medio a medio el corazón, al ver la ceguedad a que ha llegado el entendimiento humano por el camino de la corrupción de las costumbres.[6]

Ya el tolerantismo enaltecido por estos hombres les hacía daño; no se diga las extremas teorías materialistas, que los colocaban en tesitura de creer que el movimiento moderno era no sólo su enemigo sino el de todos aquellos que creían en Dios. Y sin decirlo, sin poderlo creer, intuyendo el peligro, pensaban, como en otros tiempos el padre Rivadeneyra, que era preferible creer en algún Dios errado a no creer; veían que la nueva corriente era rebelión del entendimiento contra las religiones y que no sólo el cristianismo estaba amenazado, sino todos los creyentes del orbe. Pensaban que por más que las críticas estuvieran directamente opuestas a Dios Cristo, siendo severísimas, y que en particular se dijera de *El* que, habiéndose dado a sí mismo el nombre de *Dios de Paz*, había venido a traer la espada, y se hicieran otras muchas críticas y censuras al evangelio de Cristo, todas las religiones peligraban:

...no solamente los cristianos, entrando los herejes de todas sectas, sino aun los mahometanos y los idólatras detestarán

[6] Censura de *L' Esprit de l'Enciclopédie*, 1783. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1169, f. 4v.

esta execrable producción que da por el pie a toda religión, y a todo culto al Ser Supremo; que pervierte la sociedad humana, arruinando sus fundamentos; que no reconoce bien ni mal, virtud ni vicio...[7]

Y veían el mal no sólo en el materialismo sino en el enaltecimiento del hombre, en la liberación del hombre, en la nueva dignidad que cobraba:

...estos escritos que llaman filosóficos son los que en el día hacen la profesión de mucha parte del orbe cristiano, y de ninguna secta se puede temer más progreso porque ninguna otra adula tanto como ésta a lo que más se ama, que es el propio parecer y dominio de los sentidos...[8]

Los calificadores eran franciscanos, agustinos, jesuítas; habían estudiado en la Real y Pontificia Universidad o en algún otro recinto de religión y teología; llevaban hábito, tenían fervor, o a lo menos viva fe, tenían una educación útil para el Dios que veneraban. No eran testigos en el Nuevo Mundo de un ritmo cultural acelerado, sino de lentas y enojosas y más estériles que fértiles disputas teológicas, pero menos dañosas. No toleraban sus espíritus débiles, a veces por propia decidida voluntad de ser humildes, a veces por fatalidad, a los ásperos espíritus fuertes. Y si veían en los autores de Europa santos o varones dignos de venerar, si cristianos —Santo Tomás, San Buenaventura, San Juan Crisóstomo, Suárez, Cano— veían en los autores heterodoxos imponentes inteligencias perdidas, que infundían pánico, que participaban de las bajas fuerzas, y a quienes podían atacar, no sin recelo, no sin verlos

[7] Censura de la "Obra de la Metrie", A.G.N.M. Inquisición, vol. 1119, fs. 253-259.

[8] Censura de *De la certitude des connoissances humaines*. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1145, f. 107v.

mayores, no sin perder noción de que eran o grandes heresiarcas o grandes ateos. De ahí que en su lenguaje abusaran de los términos violentos, de las invectivas, y más que nunca, de los calificativos. Y que sólo dejaran ver su impresión adversa. Que su calificación fuera a menudo impresión sentimental (religiosa o política); que los términos fueran literarios y no filosóficos. Su impresión era general y no sólo a ellos comprendía, sino a la inmensa mayoría de los intelectuales hispanoamericanos, que muchas décadas más tarde conservarían en su vida filosófica la impresión sentimental —adversa o favorable— para los autores europeos.

Los pretendidos espíritus fuertes, que bajo el nombre de filósofos modernos y con la realidad de ateos, de deístas, de materialistas, de impíos, de libertinos, atacan la religión y el estado en este siglo, son por decirlo así el cuerpo de reserva que parece tenía el abismo para destruir, si le fuera posible desde sus fundamentos así éste como aquéllos, por medio de sus blasfemias, de su impiedad, de su libertinaje, de sus calumnias...[9]

Los espíritus fuertes padecen el mal de la soberbia, del desacato moral, político y religioso, contrario a los enunciados cristianos, no ya del creer sino del saber, y preparan una rebelión para destruirlo todo, envanecidos contra el Creador. *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper.*

Y lo peor era que, para lograrla y extenderla, usaban de su mucha gracia y conocimientos. Comprender lo dañoso que era el ingenio de esos hombres, resultaba en ocasiones difícil para el desprevenido y para el incau-

[9] Censura de *Histoire Philosophie at Politique de Raynal*, 1775. A.G.N.M., vol. 1140, ff. 11-14v.

to. Difícil era decir por qué a la vez eran ingeniosos y bajos. A sí mismos se defendían afirmando que sus infelices partos eran dignos de elogio. Sus espíritus estragados, al graduar los tiempos, decían que eran los recientes de "buen gusto", cuando sus obras antes "eran pestíferos estornudos de Satanás, como decía Job, que ilustraciones de las cristianas mentes de aquellos siglos verdaderamente lúcidos que nos recuerda la frase: *seculum nostrum in illuminatione vultus tui...*"[10]

Refiriéndose a la "*Histoire d'un Pou François o L' Espion d'une nouvelle espèse*", decía Fr. José Fco. Valdés, un activo calificador:

> El cuaderno intitulado: El Piojo Francés, que remite V. S. Illma. a mi censura, y que devuelvo, me parece no ser otra cosa, sino un grano de semilla que echa a volar el autor para que en la tierra donde cayere fructifique la herejía... Imitando el estilo de los demás herejes convida a los incautos con la lectura de un papel curioso, y interesante, para que con el apetito de saber novedades, y el placer de la jocosidad y del gracejo, se vayan empapando insensiblemente en los sentimientos impíos.[11]

Y es que nunca la filosofía había desecendido tanto, generalizándose, e influyendo en la sátira, o expresando su contenido burlonamente con fines de divulgación, sino que había guardado sus límites con ella. En la Nueva España se había extendido y generalizado, como en cualquier otra parte del orbe cristiano, y había dado lugar a críticas satíricas, dañosas, pero con-

[10] Censura de la *Réthorique Française à l'usage des jeunes demoiselles.* A.G.N.M. Inquisición, vol. 1126, fs. 211-211v.

[11] Censura de la *Histoire d'un Pou François ou l'Espion d'une nouvelle Espèce,* 1787. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1218, f. 368.

tenidas y perseguidas. La libertad de los franceses que ponían en tela de juicio, pública y notoriamente, los más elementales principios de la religión, levantaba aquí si no más, tanto como allá, la animadversión y el rencor de los fieles, doctos e indoctos, y daba una idea de un cataclismo frenético, inconsciente, burlón, que se avecinaba.

Las principales huellas que quedan del pensamiento de los inquisidores hispanoamericanos se fundan precisamente en esta labor crítica, a veces más, a veces menos elevada, de los escritores europeos. No se piense hallar en sus censuras, ni tesis filosóficas, ni análisis de la filosofía europea en el siglo XVIII, ni tampoco críticas a todas o a la mayor parte de las obras de la Ilustración, que por estar prohibidas de antemano no merecían particularmente su cuidado. Su labor correspondía a sus intereses. Como actuaba en un campo filosófico, algo tenía de labor ideológica, pero era una labor práctica, no especulativa. Esto no debe olvidarse en ningún momento, para los afectos del estudio. Defender la fe, defender el entendimiento, ese era su oficio. Los inquisidores tenían una conciencia precisa de su dignidad:

Es tan clara la conformidad que tiene el establecimiento del Santo Tribunal de la Inquisición con los principios del Cristianismo, de la humanidad y de la política, que es un manifiesto error el decir lo contrario. La religión clama por la conservación de la fe, castigo de los delincuentes y porque se pongan medios para evitar pecados. La humanidad cristiana y natural no excluyendo, antes si dictando y practicando el castigo de los malos, usa de las dulzuras de la caridad como y cuando conviene: y la política que atiende al bien temporal y común de los pueblos juzga como uno de sus más

poderosos medios para lograr sus fines el rigor y castigo... La singularidad y distinción del (Tribunal) de la Santa Inquisición, y el mismo que lo hace tan apreciable, consiste en que está instituído para la conservación de la fe y su puridad, castigos de los reos de ella, y contener la altanería del entendimiento para que se rinda y sujete a la fe...[12]

Si algunos eran elementos de la institución, mecánicos e inconscientes, otros tenían conciencia de oficiar al amparo de una fe y de una filosofía; convicción de que su oficio era humano y cristiano en todo, en la preservación y en el castigo. Y su convicción y seguridad en la santidad del oficio que desempeñaban era tan vigorosa como la fuerza básica, elemental de su pensamiento. De allí la oposición que naturalmente hacían al reciente europeo, defendiendo su oficio —tantas veces atacado— y viviendo la defensa con un espíritu cristiano consecuente, lleno de seguridad.

Mezclados con los ataques a España, venían siempre en los libros franceses, los ataques a la Inquisición. Era invariable unir los unos a los otros. De los muchos libros que vinieron, nuestros calificadores repararon en dos principalmente, dejando expuestas con claridad sus ideas sobre el Santo Oficio: el *Abrégé Chronologique de l'histoire d'Espagne et de Portugal* y *Las vicisitudes de la Fortuna o Curso de Moral,* ambos censurados en el último cuarto de siglo, y que suponen la fuerza —igual a lo menos— que tenían las mismas ideas en épocas inmediatamente anteriores.

Como atacara el autor del *Abrégé Choronologique* al rey Fernando por haber atizado en Placencia el fuego

[12] Censura del *Abrégé Chronologique de l'histoire d'Espagne et de Portugal,* 1777. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1103, fs. 102-102v.

donde se habían de quemar los herejes, decían los inquisidores:

Es inconcuso que el pecado de herejía es entre todos el más pernicioso a la religión y al estado como lo han comprobado en todos los tiempos las experiencias. Con pena capital fué castigado por orden divino entre los judíos, como consta de muchos lugares del Viejo Testamento, en donde a menores delitos se prescribe semejante pena sin excluir la que se ejecuta mediante el fuego. Por dignos del último suplicio se han juzgado en la Iglesia los herejes, empero porque esta primera proposición respeta a la pena del fuego debiera advertir el autor ser ésta también antiquísima en la misma Iglesia como lo dice San Gregorio Magno en sus Diálogos, libro I, capítulo 12, y sin embargo de que los herejes han declarado siempre contra ella los reyes cristianos la han abrazado afirmando Alfonso de Castro en su obra *de justa hereticorum poenitione* su uso en Italia, Francia y España y en esto se conforman los reinos con la constitución del emperador Federico, que los condena a ser quemados vivos: la cual constitución trae Peña y se halla citada en varias letras apostólicas, y por último en el Concilio General Constantinense donde entre otras está condenada como errónea la proposición de Juan Hus que dice: *hereticos comburere est contra voluntatem Spiritus Santi*... Con impío desacato contraría su proposición a la práctica de la Iglesia, recibida y venerada por la piedad cristiana, que siempre ha tenido por bueno, útil y discreto semejantes castigos... Los cristianos no tienen por crueles ni excesivos los espectáculos del fuego contra los herejes sino que obedientes y respetuosos a sus superiores los aprecian, alaban y celebran como una protestación que al mismo tiempo que abomina a los herejes y herejías es una pública confesión de fe, y en virtud de esto preconiza y celebra la acción del Santo Rey don Fernando que el autor mormura y no sólo la tiene por buena sino por un acto heroico de virtud, digno de un príncipe católico: y en esto se conforman con los testimonios públicos de la Iglesia, la que para la admiración y ejemplo la refiere en las lecciones de su oficio que se halla en los santos

de España en el Breviario Romano, recomendándola con esto como de las proezas cristianas de tan gran príncipe... Y cualesquiera otra acción que se le asemeje debe ser tenida por buena y aun heroica si no se le mezcla cosa que la vicie y por consiguiente, semejantes acciones deben provenir de una piedad santa y discreta según las máximas de Dios, y a todo esto mira a destruir quien atribuye a la barbarie e ignorancia de aquellos tiempos el celo y la heroica acción del santo rey. Y cuando sigue diciendo el que esta ignorancia y barbarie hacían admirar unas acciones que el día de hoy se detestarían, sobre afianzarse en su error añade una nueva falsedad en materia piadosa; porque no sólo entonces sino hasta hoy se admiran, y siempre admirará la piedad cristiana semejantes acciones, como que siempre estriba en unos mismos fundamentos de religión. Es verdad que en la Iglesia pudiera variarse de disciplina, porque ésta depende de la voluntad de los superiores; pero establecida debe ser venerada y más cuando su equidad y rectitud se ve tan bien fundada en sólidos y cristianos principios. Reflexionara el autor en que Dios sapientísimo, equísimo y misericordiosísimo castiga al pecador con fuego eterno y se contuviera para no escribir un error impío con que encandeciendo a los oídos piadosos escandaliza al mismo tiempo la simplicidad cristiana, que en la pena del fuego venera la imitación de la divina justicia, creyéndola justísima contra los perversos herejes a los que mirando con horror, los reputa por los peores hombres del género humano.[13]

Los inquisidores tenían presente que el fuego era una protesta pública de la fe, su brillantez manifestaba la atrocidad del delito, y en todos avivaba el concepto de la malicia contumaz en los pecados contra la fe.[14] El castigo debía provenir de "una piedad santa y discreta" sí, pero el tiempo de considerarlo bueno no ha-

[13] *Ibid.*, fs. 100-101.
[14] *Ibid.*, f. 104.

bía pasado, ni pasaría si las autoridades —ellos podían preverlo no variaban la disciplina.

Los ilustrados traían a colación constantemente los valores primos del cristianismo —amor y caridad— y los enfrentaban con malicia o con indignación a la labor del Santo Tribunal, como diciéndole, que tomando a Cristo por ejemplo, ellos eran más cristianos que los inquisidores. Irritaban sobre manera estas palabras a los miembros del Santo Oficio, y calificaban de *heréticas* algunas proposiciones como la siguiente: "¿No nos debe hacer observar la experiencia que los espíritus y los corazones no se rinden más que a la dulzura y a la persuasión, y jamás a las vejaciones y a la autoridad?", [15] a la que respondían:

Es cierto que el espíritu del Cristianismo bebido de su maestro Jesu-Cristo intenta atraer a los hombres a sí al (sic) bien, antes por las dulzuras de la caridad que por la mortificación de la pena, mas al mismo tiempo la religión cristiana enseña, tiene y practica el justo rigor que se debe observar con los delincuentes, y duros de corazón tomando la pena no sólo para punir el delito, sino también para la enmienda o preservativo del pecado. Para todos esos fines es útil, bueno y sano el rigor que se practica en la Santa Inquisición... [16]

En *las vicisitudes de la fortuna o Curso de Moral*, apuntando sobre el mismo tema, el autor contaba que unos portugueses habían tirado al mar a un mallorquín, después de atarlo de pies y manos, por herético contumaz. Y se preguntaba:

¿Un homicidio semejante, cometido a sangre fría, puede razonablemente excusarse, por el celo de una religión que

[15] *Ibid.*, f. 107.
[16] *Ibid.*, f. 108v.

está fundada en la caridad, y de que el mismo autor nos dió ejemplo, orando por sus verdugos? "Si reprehendiese a los portugueses por haber procedido contra el reo sin estar legítimamente autorizados, vaya —decía el inquisidor—; pero reprobar el castigo de un verdadero delincuente, como opuesto al espíritu del Cristianismo, es condenar la práctica de la Iglesia, y la Institución del Tribunal Santo de la Fe, por lo que la juzgo herética." [17]

Los múltiples ataques contra la Inquisición a veces no merecieron sino la censura oficial, como en este caso; pero a veces reavivaron el entendimiento de los inquisidores, les hicieron que se plantearan nuevamente su labor, y los obligaron a pensar sobre lo que eran y lo que hacían, de donde salió una visión nuevamente ajustada al Cristianismo, vivida íntimamente, en la que se creía, y por la que se estaba dispuesto a combatir junto con la fe. Entre los ataques que más debieron impresionarlos estaban sin duda aquellos en que los franceses atribuían el retraso de España al fanatismo y al Santo Tribunal. Pero conscientes de su labor calculaban que sobre las verdades sabidas no podía haber progreso y que si una noción de progreso se oponía a esas verdades, la noción era inaceptable. Las grandes verdades estaban descubiertas. El hombre progresaba en el descubrimiento de pequeñas verdades inimportantes para su alma. El valor del progreso ya por esto era secundario. Pero si el progresar era el contradecir, si el progresar era el criticar, el librar el entendimiento, el producir anarquía, entonces el valor del progreso ya no era secundario sino nulo. Y la idea del progreso desaparecía ante las verdades eternas, reveladas, dicta-

[17] Censura de *Las vicisitudes de la fortuna o curso de moral*, 1776. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1145, f. 24.

das por el Espíritu Santo. Verdades descubiertas al principio del hombre, opuestas o al menos exentas de la adquisición progresiva.

El Tribunal había hecho que España no se apartara de las verdades eternas, católicas. Había partido de ellas, se había basado en ellas, para que el espíritu no las abandonara:

> Como sea cierto y notorio que este Santo Tribunal se emplea en la conservación de la fe conteniendo la libertad del entendimiento humano, para que rendido preste el obsequio de sus creencias a sus verdades, el decir que él es causa de embarazo para la consecución de las ciencias naturales, de modo que en los españoles ha causado su poco progreso en ellas, es afirmar virtualmente e implícitamente que las verdades católicas o firme ascenso de ellas puede o de hecho embaraza al aprovechamiento en el conocimiento de las verdades naturales, y esto es una herejía.[18]

El Tribunal estaba orgulloso de su labor. Había destruído las semillas de herejía, y seguiría destruyéndolas mientras existieran, y apartándolas de la ciudad cristiana, del pueblo, de la aldea, del puerto. Porque la herejía tenía presencia en la vida del hombre, presencia constante, amenazadora. Y era una realidad espiritual, de ayer, de hoy, de mañana que había que combatir. Su presencia eterna era verdadera. No se trataba de una locura de la mente sino de una tendencia espiritual del hombre cuerdo, que se apartaba del modo verdadero de pensar, y caído en la mentira, caía más abajo, más bajo, en la contumacia, haciéndose fuerte en ella; pero sin enloquecer, sin perder una sola de las dotes de la razón, o al menos sin tener que perderlas. No

[18] *Ibid.*, f. 105v.

era la ley de la locura la ley de la herejía, ni iban aparejadas una a otra. No era una enfermedad de la mente sino una desviación, que apareciendo a veces en los espíritus más claros obligaba a tener lástima de ellos, y a perseguirlos, para que no contaminasen a los más débiles. Los herejes debían ir al fuego y los locos a las jaulas. La Iglesia sabía distinguir y había sabido distinguir entre herejía y locura. Su labor estaba perfectamente delimitada. Por hereje Eón había sido condenado a la hoguera. No era un insensato que había confundido su nombre con aquella conclusión de los exorcismos: *Per eum qui judicaturus et vivos et mortuos*, creyéndose hijo de Dios. Ni podía pensarse que los innumerables sectarios que hizo habían sido más dignos de la jaula que de la hoguera. El Concilio de Reims, congregado por el Papa Eugenio III, debió asegurarse, antes de condenarlos, de que eran fanáticos contumaces.

> Todos los días vemos cabezas llenas de semejantes extravagancias y a muchos que se tienen y se predican por la Santísima Trinidad, y aún por mucho más que Dios, y sin embargo, no son llevados al brasero sino a la jaula.[19]

Esta confusión entre la locura y la herejía podía presentarse entre los herejes místicos, no entre los pensadores, no entre los recientes herejes. El carácter de la herejía había variado. Ahora era mordaz, ligera, avisada. Los herejes del siglo podían ser contumaces; pero siendo ligeros eran más que aborrecibles, exasperantes. A veces despertaban "compasión por el malogro de sus bellas luces", a veces descubrían sus hiatos morales, lo insincero de su contumacia. En uno y otro caso causa-

[19] Censura del *Nouveau Dictionaire Historique*, 1778. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1169, f. 24.

ban la alarma de la Inquisición, que cumplía con su labor siguiendo las palabras del Apóstol: *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem falaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum.*

Los herejes podían sin duda producir obras valiosas en algunas de sus partes, en cuyo caso el cristiano podía absorber lo valioso, con cuidado, y sin apasionarse por el autor, que debía ser siempre reprobado y perseguido.

Porque siendo constante que el católico doctor no sólo no debe despreciar el tesoro, erudición, doctrina, y bellas letras de los autores profanos, aunque esté empleado en vil materia que le disminuye su lucimiento como practicó San Pablo alegando a su intento los versos de los poetas Menandro y Arato, sino que como dice San Agustín, deben quitarse estas armas a los profanos como a injustos poseedores, para que sirvan de resguardo y adorno a la hermosísima verdad, las que otras veces guarnecían el error y la mentira. Cuando en algún libro alias útil y cuyo contenido se encaminaba a instruir la mente sin pervertir la fe, o buenas costumbres, se hallen pasajes de autores alias reprobados, pero que en sí mesmos no exprimen doctrina peligrosa, estando máxime destacados de la obra principal, no deben al parecer caer en censura sobre dichos extractos, pues a la verdad se presentan bajo el aspecto, que pueden instruir sin el riesgo de contaminar: ni vale decir que dichos autores suelen citarse con elogio y proponerse como objetos de imitación en esta u otra facultad, lo que en nuestro caso induce riesgo de aficionar a los lectores al estudio de autores reprobados, lo cual está precaucionado por el edicto del Santo Tribunal en el año de 1777, número 8, de los libros mandados expurgar pues a lo primero que justamente previene la instrucción del expurgatorio *Tit. de Correctione* Nº 2 por estas palabras: *itemque epitheta honorifica et omnia in laudem hereticorum deleantur,*

fácilmente se satisface con responder que alabar a los herejes o profanos escritores los dones naturales, que acaso abusaron para subversión de los fieles... no cede en alabanza sino antes en vituperio...[20]

La censura implicaba la selección, la disección, de lo bueno y lo malo, su tutelaje. Por ningún motivo el eclecticismo, aunque éste se cobijara en sus primeros años bajo un espíritu semejante al de aquélla, muy semejante, pero no igual. La diferencia entre la disección y el ecleticismo no es fácil de percibir. Ambas hacían suyo lo bueno de otras filosofías, incluso heréticas; pero lo que era bueno sujetándolo a la filosofía cristiana. Esto en un principio. Después el eclecticismo solamente se iba a sujetar a los principios cristianos, y muchos principios filosóficos que cubrían las defensas de la fe y de la filosofía cristianas iban a ocupar un segundo plano o a ser abandonados. Sin embargo el inquisidor selectivo y el filósofo ecléctico tenían puntos de contacto y apoyos semejantes, unos y otros podían aprobar aquellas palabras de San Gerónimo: "*Audi ergo Vir Sapientissime, et Romanae Dialecticae caput, non esse vitii, hominem unum laudare in aliis, et in aliis accusare, se eandem rem probare, et improbare; in Tertulliano laudamus ingenium, sed damnamus haeresim, in Origine miramur Scientiam Scripturarum sed tamen dogmatum non recipimus falsitatem.*"

Y prueba de que conservaban esta idea los inquisidores, son muchas de las censuras que hacen de los libros, en las que aprueban o su calidad literaria, o los ejemplos que tienen, o las enseñanzas que proporcio-

[20] Censura de la *Réthorique française à l'usage des jeunes demoiselles.* A.G.N.M. Inquisición, vol. 1126, fs. 211v-212.

nan, tachándolos de absolutamente inútiles cuando creen que a más de ser heréticas no poseen ningún valor científico o literario. Fray Juan Augustín Morfi, refiriéndose a un libro francés en dos tomos, al que su autor intituló: *Las Vicisitudes de la Fortuna, o curso de moral puesto en acción, para servir a la historia de la humanidad* (Anónimo), decía, después de hacer algunas censuras:

> ...la obra es muy buena en su género. Da a sus héroes un carácter de nobleza y virtud, que los hace amables, y la lección de sus hechos inspira pensamientos generosos, y aborrecimientos al vicio...[21]

Otra cosa ocurría con la obra *Recherches Philosophiques sur les americains,* de la que decían los inquisidores:

> ...considerándola inútil aun respecto a lo físico e histórico la juzgamos indigna e incapaz de corrección y por lo mismo que debe ser enteramente condenada y prohibida...[22]

Libros había más difíciles de limpiar que el establo de Augias,[23] que ameritaban una prohibición total, y de los que el cristiano no podía sacar beneficio alguno en letras o ciencias, sino muchos perjuicios... Los inquisidores, firmes en todos sus principios, hacían el expurgatorio.

La mayor parte de sus reacciones eran tautológicas necesariamente. Teniendo todos el mismo punto de partida o base crítica, y materiales semejantes y fines igua-

[21] Censura de *Las vicisitudes de la fortuna o curso de moral*, 1776. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1145, f. 24.

[22] Censura de las *Recherches Philosophiques sur les americains,* 1776. A.G.N.M., vol. 1145, f. 164v.

[23] Censura de *Le voyageur français,* del abate Laporte, 1791. A.G.N.M., vol. 1321, f. 3.

les, no hacían sino repetir de distinta y a veces de igual manera las mismas opiniones. Pero no sólo eso, sino que conociendo su manera de pensar y la base de su pensamiento, hallamos que la mayor parte de sus censuras son obvias, y la circunstancia histórica o una presunta evolución de las ideas, que, como hemos visto, no existe en materias de fe, no cambian para nada su manera de ser ni proporcionan materiales inesperados. Sobre todo no los proporcionan ni en la defensa privada del estado cristiano, ni en la defensa que hacen de la cultura cristiana y de las instituciones.

En materias políticas los calificadores no mostraban por lo general mucho empeño en expresar sus propias ideas. Señalaban los ataques con el propósito de prohibir la obra en conjunto, o de que le fueran arrancadas aquellas partes que consideraban injuriosas o dañinas. Los ataques se repetían en todas las obras: contra las autoridades, contra el poder de los príncipes, contra los pontífices, contra los dominios de España y América. Son bien conocidos de quien se haya asomado al siglo XVIII y sólo como un ejemplo cabría señalarlos: ataques contra los Papas Alejandro VI, Clemente V, VI, y VII, Eugenio IV, Esteban VI, Gregorio I, etc.; contra los Reyes Carlos V, Enrique III, Felipe II, Cristina de Suecia, etc.;[24] proposiciones como las siguientes: suponer que todos los ministros del altar son unos espíritus crueles; negar potestad legislativa a la Iglesia; negar a los eclesiásticos el derecho a tener posesiones o fuero, etc.;[25] afirmaciones sediciosas, porque

[24] Véase la censura del *Nouveau dictionnaire historique*, 1778. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1169, fs. 17-35.

[25] Véase censura de: *Des corps politiques et de leur gouvernement*, 1780. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1167, fs. 421-425.

inspiraban en los corazones de la plebe sentimientos de odio y aversión hacia los príncipes, hacia los jefes, hacia todos los que llevaban el timón del gobierno; impías, porque se oponían a la reverencia con que debían ser vistos los superiores; heréticas, porque se oponían a la doctrina católica, sana, justa y racional "que nos instruye y enseña la obediencia y respeto que debemos a los príncipes, magistrados, etc., porque su poder, su autoridad y superioridad, vienen del mismo Dios. . ."; blasfemias, porque trataban de opresores a los que estaban puestos en lugar de Dios para regir y gobernar a los demás hombres. . .[26] En algunos vibraba la más sangrienta sátira contra la nación española, especialmente por la conquista de las Américas, y en ellos se prodigaban los epítetos de salteadores, sanguinarios, avarientos y bárbaros a los españoles, a veces con la más "torpe ignorancia de nuestra historia."[27] El inquisidor, paciente e impacientemente, iba señalando una a una las proposiciones. Otro tanto hacía al defender a su modo las costumbres cristianas y las instituciones, señalando las proposiciones "no sólo escandalosas y ofensivas *piarum aurium* en materia de costumbres, sino aún absolutamente destructivas de la honestidad y pudor natural. . ."[28]

Pero las censuras políticas, por mucho que llamaran su atención, no eran su elemento principal, no, sino las censuras en que podían hablar de teología y de filoso-

[26] Censura del *Journal de Phisique del abate Rozier.* A.G.N.M. Inquisición, vol. 1363, exp. 11 (del seminario del Prof. José Miranda.)

[27] Censura de *Le Diogène moderne ou le desapprobateur,* 1783. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1202, fs. 13-35.

[28] Censura de una obra de La Metrie, 1769. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1119, fs. 253-259.

fía, o en que exaltaban, determinaban y decidían sobre la cultura y sobre lo que había que creer y que no creer en filosofía. La filosofía la trataban desde un punto de vista teológico. Esto es lo importante. Importante por sus antecedentes y sus consecuencias históricas. Porque su actitud y su juicio no fueron exclusivas de los inquisidores, sino que alcanzaron a la vida especulativa mexicana antes y después de la Ilustración.

Desde el punto de vista teológico toda verdad debía ser confrontada con la revelación. No podía vivir por sí sola, ni eran aceptables demostraciones exclusivamente filosóficas. Todo dicho, aserción o sistema debía recurrir a la fe y nada más que a ella. Sentado estaba el principio de que la razón y la revelación no podían diferir y de que la fe estaba por encima de la razón. Ambas podían convivir y había materias filosóficas que, de acuerdo con Santo Tomás, podían comprobarse solamente por la razón. Pero eso no excluía la necesidad de la confrontación final. En el siglo XVIII a menudo se había olvidado que "los textos revelados no son jamás demostraciones filosóficas de la falsedad de una doctrina", como pensaba Santo Tomás. En ese siglo se habían confundido el método de la teología y el método de la filosofía, distinguidos por Santo Tomás. Esa era la razón principal de la decadencia escolástica. El método teológico había absorbido al filosófico y como aquél siempre ha sido más útil que éste para la defensa de la fe, la reacción, si no iba a ser siempre racionalista, sí iba a tener una seguridad y un carácter que no tendría en Europa, donde la distinción entre el método de la teología y de la filosofía no se había perdido del todo. Etienne Gilson dice, parafraseando a Santo To-

más: "en el momento en que la fe fuera capaz de abandonar la autoridad por la prueba, dejaría de creer para saber." [29] Nosotros podemos afirmar que en el siglo XVIII mexicano la *filosofía* tradicional muy a menudo fué capaz de abandonar la prueba por la autoridad y que tuvo una tendencia a dejar de saber para creer.

Esta tendencia, generalísima, llegó hasta muchos de los escritores modernos, de los innovadores mexicanos, y persistió largo tiempo, y dió lugar a *creer* en nuevos sistemas filosóficos, mucho tiempo después. Pero si la confrontación teológica exclusiva dió más fuerza intelectual a los misoneístas e hizo que en su reacción no se detuvieran, no dudaran sobre cuál era la verdad, decidiéndose incondicionalmente por remitir toda novedad científica o filosófica a la revelación, en los calificadores esto no fué sino el método propio de su santo oficio.

El llevarlo a cabo estrictamente hizo que resultaran más chocantes sus afirmaciones con las de la nueva ciencia, y que se notara el contraste entre unos y otras, más, mucho más, que en siglos pasados. Pero de la lucha primera que hubo entre el *creer* y el *saber*, aquél venció a éste y dió frecuentes pruebas de ello. Lo cierto es que, para la lucha, nuestros escolásticos no estaban preparados a hacer *adendas* ni *componendas*, y que usaban inflexiblemente su viejo método, ignorando caer en el vacío, y haciendo del conocimiento renovado acto de fe. Un ejemplo claro y necesario de este punto fundamental es la negación de la doctrina de Copérnico,

[29] Gilson, Etienne, *Le Thomisme, Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. París, Libraire Philosophique, J. Vrin, 1944, 5ª ed., p. 39.

que era "*una filosofía que sí interesaba a la religión*", prohibida fundadamente en Roma hacia 1616.

. . .se interesa tanto a la religión en ella —decían—, que de ser cierta la doctrina de Copérnico sobre el movimiento de la tierra, se seguiría indefectiblemente que la Escritura Santa fuera falible y efectivamente contuviera error en muchos lugares. La oposición de los libros sagrados a este sistema es clara y evidente, como consta del Cap. 15 del Génesis, del 24 de Judith, del 1º de Josué, del 2º del Lib. de los Reyes, del 5 del Eclesiastés, y de otros muchos en que se halla tan expreso que la tierra está inmóvil, y el sol gira alrededor de ella, que sólo recurriendo a interpretaciones violentas se puede sostener el sistema copernicano. Bien sabemos —añadían para que no se presumiera ignorancia— lo derramado que en el día está en la Europa, y igualmente conocemos el peso y fuerza de los argumentos, y razones que hay a su favor, pero sin embargo mientras no se dé una interpretación obvia y natural a los textos de la Escritura, hemos de afirmar que la dicha doctrina, es herética, como también que es formalmente herético el decir, que es una filosofía que no interesa a la religión. [30]

Afirmando que de ser cierta la Escritura sería falible, añadiendo múltiples pruebas de que se opone la Escritura a la doctrina, haciendo constar por otra parte que la doctrina era muy aceptada en Europa y que tenía argumentos de peso y muchas razones a su favor, y concluyendo que mientras las Escrituras no pudieran ser interpretadas obviamente —en el sentido original de la palabra— la doctrina sería herética, no hacían sino afincarse más y más en la fe, dejando a quienes hoy miran el pensamiento de los hombres del 1778 una

[30] Censura del *Nouveau Dictionaire Historique*, 1778. A.G.N.M., vol. 1169, fs. 21v-22.

prueba de la superioridad de su fe, sino de la inferioridad de su razón.

Pero si en materias de fe a toda hora y en todo momento los inquisidores dieron pruebas de no cejar, en materias de método y de ciencia abrieron en ocasiones el mismo grifo que los filósofos modernos mexicanos, lo que no indica contradicción en su pensamiento ni alteración fundamental de su sistema. Como veremos después, dos fueron fundamentalmente las innovaciones filosóficas de los filósofos modernos mexicanos, unas en cuanto al método (críticas a la escolástica) y otras en cuanto a las ciencias (aceptación de la física experimental). En las dos los inquisidores dieron muestras de conformidad, y esta conformidad hace mucha luz para el investigador.

Estamos nosotros muy distantes de vindicar —decían a propósito de un ataque lanzado contra la escolástica, en una obra francesa— a aquellos escolásticos a quienes el Illmo. Cano y el historiador Graveson llaman *teólogos adscripticios* y de quienes el primero dice: *Hec scholastici sunt, necdum theologiqui sophismatum faces in scholam inferentes, et ad risum viros doctos incitant, et delicationes et contemtum.* Lib. 8 de Locis Theolog. cap. 1. Escolásticos verdaderamente dignos de la más rígida censura, y igualmente de la risa, y burla de todo el mundo, ya porque como habla el citado Graveson *contortes duntaxat syllogismis de rebus divinis philosophantur;* ya porque *in tractandis futilibus quaestionibus consenescunt.* Mucho más lejos estamos de imaginar alguna utilidad en aquella teología, que olvidada de la Escritura, de los Concilios de los Padres, de la Historia Eclesiástica, y de la Etica Cristiana, todo lo reduce a tratar con razones y argumentos frívolos cuestiones inútiles y vanas, sin otro objeto, sin otro fin, sin otro fruto, que la gritería de las aulas y llevar adelante el capricho de lo que cada uno quiere. Pero reprobar la teología escolástica que está unida con la positiva, y es

inseparable de ella, como se halla en San Juan Damaceno, Pedro Lombardo y Santo Tomás; que deduce sus conclusiones de los principios de la fe, y que toma sus argumentos de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de las definiciones de los Papas y Concilios, y de la doctrina de la Iglesia y Santos Padres: reprobar (decimos) esta teología, es incidir en el error de Lutero y de otros herejes de estos últimos tiempos.[31]

De la importancia que tiene esta afirmación en el estudio de los "modernos" mexicanos, hablaremos en el capítulo correspondiente, así como de aquella en que se afirmaba literalmente que:

para caminar en las ciencias físicas y experimentales, jamás ha coartádose a los filósofos y sabios la libertad, y los progresos de la física se han celebrado como frutos de la especulación, auxiliada con la experiencia... En lo físico y experimental jamás ha faltado libertad de opinar en materias que siempre se han tratado con libertad, y jamás ha cercenado ni castigado esta licencia o libertad la religión, ni el estado, quienes sólo han prohibido hablar, escribir, o tratar de estas materias cuando en ellas se mezclan puntos de religión o de política.[32]

Pocas eran, como se ve, pero fundamentales, las concesiones de los inquisidores. Pocas las coincidencias aparentes con el pensamiento moderno. De su aparente coincidencia pueden sacarse falsas conclusiones, como decir que se deben a un espíritu moderno, ilustrado o cosa semejante. Pero si se las observa con cuidado y a la luz de la teología y de la fe, o si se quiere seguir un método histórico, salvando la historia del pensamiento católico, pronto se descubre que nada tienen de esoté-

[31] *Ibid.*, f. 28.

[32] Censura del *Journal de Phisique*, s. a. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1363, exp. 11 (del seminario del Prof. José Miranda).

ricas, que no todas implican reciente evolución, y que no pueden ser explicadas sólo por los cambios del siglo; que los inquisidores, que los misoneístas oficiales no habían variado puntos de doctrina en el curso del siglo (ni es propio atribuirles variaciones), sino que seguían creyendo en lo que habían creído antes, negaban lo que siglos antes hubieran negado, y permitían lo que mucho tiempo antes hubieran permitido. Que su pensamiento no se prestaba fácilmente a variaciones, ni ellos lo creían así, que tenían una filosofía de las ideas distinta de la *innovadora,* y que ella era tan fuerte que gobernaba su pensamiento, tirándolo hacia sí y ahuyentándolo en gran parte del siglo, haciendo que sus verdades *absolutas* permanecieran sobre el ámbito histórico y sobre el tiempo, cambiando sólo algunas filosóficas que afectaban notablemente la índole de su espíritu, y que es aquella que ha sido señalada con más perseverancia. No creían —pues de creer se trataba— que hubiera llegado el momento en que el género humano debía ser conducido por la razón solamente, ni que el hombre ya estuviera libre de toda sujeción y de todo lazo, ni que la fe, la revelación y la autoridad, no tuvieran derecho alguno para exigir la obediencia del hombre. No; estaban muy firmes en todo, y seguían creyendo íntegramente todo lo que habían creído. Y seguían poniendo a la Iglesia por encima de toda filosofía, y sobre su pensar, sobre cualquier pensar, estaba el creer, su creer: *Evangelio non crederem nisi me Catolicae Ecclesiae auctoritas commoveret...* Porque "¿Cuál es la herejía que no haya puesto por cimiento de su maldito edificio, la libertad de pensar, y el no querer sujetarse a la única voz de la Iglesia, que es segura-

inseparable de ella, como se halla en San Juan Damaceno, Pedro Lombardo y Santo Tomás; que deduce sus conclusiones de los principios de la fe, y que toma sus argumentos de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de las definiciones de los Papas y Concilios, y de la doctrina de la Iglesia y Santos Padres: reprobar (decimos) esta teología, es incidir en el error de Lutero y de otros herejes de estos últimos tiempos.[31]

De la importancia que tiene esta afirmación en el estudio de los "modernos" mexicanos, hablaremos en el capítulo correspondiente, así como de aquella en que se afirmaba literalmente que:

para caminar en las ciencias físicas y experimentales, jamás ha coartádose a los filósofos y sabios la libertad, y los progresos de la física se han celebrado como frutos de la especulación, auxiliada con la experiencia... En lo físico y experimental jamás ha faltado libertad de opinar en materias que siempre se han tratado con libertad, y jamás ha cercenado ni castigado esta licencia o libertad la religión, ni el estado, quienes sólo han prohibido hablar, escribir, o tratar de estas materias cuando en ellas se mezclan puntos de religión o de política.[32]

Pocas eran, como se ve, pero fundamentales, las concesiones de los inquisidores. Pocas las coincidencias aparentes con el pensamiento moderno. De su aparente coincidencia pueden sacarse falsas conclusiones, como decir que se deben a un espíritu moderno, ilustrado o cosa semejante. Pero si se las observa con cuidado y a la luz de la teología y de la fe, o si se quiere seguir un método histórico, salvando la historia del pensamiento católico, pronto se descubre que nada tienen de esoté-

[31] *Ibid.*, f. 28.

[32] Censura del *Journal de Phisique*, s. a. A.G.N.M. Inquisición, vol. 1363, exp. 11 (del seminario del Prof. José Miranda).

ricas, que no todas implican reciente evolución, y que no pueden ser explicadas sólo por los cambios del siglo; que los inquisidores, que los misoneístas oficiales no habían variado puntos de doctrina en el curso del siglo (ni es propio atribuirles variaciones), sino que seguían creyendo en lo que habían creído antes, negaban lo que siglos antes hubieran negado, y permitían lo que mucho tiempo antes hubieran permitido. Que su pensamiento no se prestaba fácilmente a variaciones, ni ellos lo creían así, que tenían una filosofía de las ideas distinta de la *innovadora,* y que ella era tan fuerte que gobernaba su pensamiento, tirándolo hacia sí y ahuyentándolo en gran parte del siglo, haciendo que sus verdades *absolutas* permanecieran sobre el ámbito histórico y sobre el tiempo, cambiando sólo algunas filosóficas que afectaban notablemente la índole de su espíritu, y que es aquella que ha sido señalada con más perseverancia. No creían —pues de creer se trataba— que hubiera llegado el momento en que el género humano debía ser conducido por la razón solamente, ni que el hombre ya estuviera libre de toda sujeción y de todo lazo, ni que la fe, la revelación y la autoridad, no tuvieran derecho alguno para exigir la obediencia del hombre. No; estaban muy firmes en todo, y seguían creyendo íntegramente todo lo que habían creído. Y seguían poniendo a la Iglesia por encima de toda filosofía, y sobre su pensar, sobre cualquier pensar, estaba el creer, su creer: *Evangelio non crederem nisi me Catolicae Ecclesiae auctoritas commoveret. . .* Porque "¿Cuál es la herejía que no haya puesto por cimiento de su maldito edificio, la libertad de pensar, y el no querer sujetarse a la única voz de la Iglesia, que es segura-

mente la voz de la verdad? Y ¿pudiera alguno apartarse de la fe que profesa el catolicismo si no estuviera persuadido, o a lo menos si no afectara estarlo que la Iglesia puede errar en sus dogmas, en su creencia, en su doctrina?" [33]

Los inquisidores no sólo impugnaban, "injustificaban" lda idea del progreso —su filosofía sinceramente lo explica— si no elevaban de continuo, al primer término, la unidad de la verdad, la unidad de la Iglesia, la unidad de Dios, la unidad del espacio y la unidad del tiempo. Todo lo contrario a esa unidad era impugnable: Las "verdades" opuestas, por la razón; la variedad de las iglesias, por la fe; la diversidad de los dioses, por la fe; la multiplicidad de los creyentes, por la razón y por la fe; el dejar de creer en una cosa para creer en otra, por la fe y por la razón.

La variedad había sido el signo y la seña infalible por donde se distinguían los herejes, que sin fijar el pie en cosa alguna mudaban a cada instante de dictamen; y aún cada año (como decía San Hilario) variaban el formulario de su confesión. Así lo demostraba Bossuet en la obra de las *Variaciones* y mucho antes había dejado esta seña para conocer a los herejes el profundísimo Tertuliano. [34]

Nada tenía que hacer ni que dejar en este mundo de los teólogos inquisidores el racionalismo, el materialismo, la tolerancia, la libertad de pensar, en suma, la irreligiosidad. En sus escritos no se mencionaba al Duende de la Naturaleza sino para atacarlo, ni aparecía

[33] Censura de *L'Esprit de l'enciclopédie,* 1783. A.G.N.M., vol. 1169, f. 5.

[34] *Ibid.*, f. 5v.

otro principio de obrar en el mundo que Dios.[35] El Santo Tribunal de la Inquisición obró con sumo cuidado al censurar la obra de los escolares mexicanos que se inclinaban a la modernidad. Cuando parecía conveniente a sus autoridades, llamaban y amonestaban a los profesores "usando de la conmiseración y de la piedad." A nuestras manos no han llegado sanciones mayores. Muchos de los procesos y de las acusaciones fueron sobreseídos, quedando incompletos. Sin abandonar nunca su regla general para juzgar de la nueva filosofía, no reparaban en la modernidad, siempre que ésta no atacara a la fe.

Como habremos de ver, una de las preocupaciones que más se asentaron en la alta vida cultural fué la de la física, en la que las innovaciones cartesianas y gassendistas ingresaron plenamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Esas innovaciones fueron permitidas sin abandonar el prurito de la fe, aunque los inquisidores las viesen con alguna desconfianza. Se permitió defender conclusiones modernas siempre que los lectores se contuvieran en los límites de una modesta y arreglada defensa; que tuvieran por objeto la ilustración y el conocimiento de la verdad.

Las acres censuras que se desataron contra el escolasticismo fueron prohibidas y sólo fueron permitidos los ataques al método, o aquellos en que no se veía mucho mal para la república de las letras, como solía entonces llamarse a la agrupación de órdenes y escuelas.

En cuanto al gran número de gente menor que se fué contaminando de las ideas francesas, puede decirse

[35] Censura de *Le Diogène moderne ou le desapprobateur*, 1783. A.G.N.M., vol. 1202, f. 27v.

que la Inquisición no la dejó de perseguir, acumulando unos tras otro procesos contra individuos de todas las clases sociales, que no pasaban, por lo general, de tener una mediana cultura.

Pero lo que la Inquisición no pudo perseguir fué el espíritu ilustrado, que en los últimos años del siglo fué ganando cada vez más el ánimo de los habitantes de la Nueva España, y que se expresaba en las más distintas formas, a través de las inclinaciones y de los gustos. Espíritu que ingresó incluso al Tribunal, donde para contradecir a los ilustrados se usaba de los libros recientes de la Europa. Espíritu que ingresó sin convencer y para ser usado como un arma nueva contra los males del siglo. Así, para atacar a los ilustrados mexicanos, los inquisidores citaban a últimas fechas a Muratori, a Barbadiño, a Feijóo, etc.

De las afirmaciones positivas que tenían un carácter moderno y que fueron defendidas en las aulas podemos citar dos, y solamente citar, para no repetir el tema en el capítulo de la modernidad: ambas fueron defendidas en la ciudad de Guadalajara, en 1781 y 1798, respectivamente. Por la primera el autor afirmaba que no había accidentes absolutos y con eso presentaba problemas a la explicación de la Eucaristía, problemas con los que un siglo antes se había topado Descartes: *Divisionem accidentes in absolutum, et modale non admittimus* —decía el autor— *eo quod nobis probabilius sit, nulla in rerum natura accidentia existere in sensu Scholasticorum absoluta.*

El autor fué acusado ante el Tribunal por haber publicado una proposición temeraria, y seguido el juicio, los calificadores no se atrevieron a juzgarla siquiera de

próxima a error. Aun cuando hubo alguno como el doctor Bergosa, Inquisidor Fiscal, que pidió que "a lo menos" hiciera el comisario al autor "una caritativa monición para lo sucesivo", al fin se ordenó que fuera suspendido el expediente "sin proceder a alguna otra diligencia". [36]

Dos años antes de que acabara el siglo llegó al Tribunal una demanda disparatada de un doctor en medicina, que se quejaba de una confabulación de profesores partidarios de la filosofía moderna, dirigida contra los alumnos partidarios de la peripatética. El Tribunal pidió a su maestro comisario del lugar que practicara una diligencia ordenada para ver si se justificaba la demanda y para que dijera qué juicio se formaba del demandante "en orden a su capacidad, verdad y celo de religión, así como para que lo informara "de la gravedad de sus especies, falta de estilo y ninguna claridad en asuntos en que se interesaba el mejor servicio de Dios y del Rey." [37]

El demandante envió varias tesis que consideraba perniciosas y los inquisidores no advirtieron proposición alguna malsonante, al menos conforme a la santa fe católica; "el que así lo juzgare —decían— es sin duda porque su cerebro está muy débil." [38] De una de ellas, que admitía como más probable el sistema de Bufón acerca de la generación, los inquisidores no pudieron decir sino que el autor era muy docto y que el sistema de aquél no había sido corregido por el Santo Tribunal, "que aunque en lo físico era falacísimo, en lo

[36] A.G.N.M., vol. 1200, fs. 171 y 177v.
[37] A.G.N.M., vol. 1387, fs. 165-170.
[38] *Ibid.*, f. 185v.

moral no tenía cosa que desdijera de nuestra santa fe católica", y no dejaban de insistir en que la *nota* puesta a las conclusiones "había sido demasiado calor de cabeza, u debilidad del cerebro del denunciante." [39]

En cuanto a los ataques a los escolásticos, a Aristóteles y al peripatetismo, que fueron tan generales en España y América en estos años, podemos citar uno que hubo de merecer la censura de la Inquisición por su acritud y desenfado. Fué impreso como nota a las conclusiones de una tesis, en Antequera de Oaxaca por el año de 1778. Afirmábase en él la ninguna utilidad del sistema aristotélico y llegaba la pasión a tanto que se le negaba incluso el que pudiera alcanzarse por su medio la Teología Sagrada. El calificador dijo que, usando de la equidad debida, podían ser defendidas las conclusiones; pero que debía ser suprimida la nota crítica para guardar los vínculos de la armonía y de la caridad cristiana, y demostrando su no corto conocimiento de pensadores modernos recordó que la pluma de Luis Antonio Muratori había dicho que podía dogmatizarse sin tanta hiel, ni tanta petulancia de voces, y para atacar la que tenían los autores de la nota, que se gloriaban de que el mundo había alcanzado tantos descubrimientos físicos con el socorro de las ciencias físicas reinante, traía a cuento el *Verdadero Método de estudiar* del Pr. Barbadiño, donde se afirmaba que el hombre sabía poquísimas cosas con certeza, y aún menos de las causas de los efectos naturales. Pero no paraba ahí: haciéndose partidario del escepticismo de los filósofos modernos y peripatéticos sobre los triunfos de la nueva ciencia, se adhería al escepticismo de Feijóo

[39] *Ibid.*

sobre el punto,[40] al del sabio médico Martínez[41] y al del doctísimo minorista moderno José Antonio Ferrari,[42] que viendo las inmortales desidencias con que se despedazaban entre sí los modernos cartesianos con los gassendistas, los atomistas con los cartesianos newtonianos y otros, infería que era preferible conservar y sostener la filosofía peripatética, porque al menos ella, según el método con que se enseñaba en las aulas, no conducía a ningún error contra la fe, de lo que difícilmente podían eximirse los innovadores en algunos de sus asertos.

La máxima fundamental de Descartes —añadía— en dudar de todo hasta de la existencia de Dios, antes de filosofar, la limitación de la divina providencia para aniquilar una materia sin producción de otra, la formación del universo, la adopción del sistema de Copérnico, la maquinal constelación de los brutos, y otras semejantes doctrinas padecen fuertes y peligrosas ilusiones.

El calificador, influído como se ve por espíritu filosófico de su siglo, defendiendo por la razón, y nada más que por ella el peripatetismo, rasgo novedoso en el censurar, seguro de lo que decía, pasaba a contradecir al modernista, que afirmaba estar en todo el mundo en desuso la filosofía aristotélica y no ser útil para los estudios de la física. En primer lugar recordaba que "la sana física aristotélica" se sostenía y cultivaba en el día en todas las religiones del orbe católico, a reserva de algunos pocos individuos de ellas; en las más de las universidades cristianas hasta por estatuto, y espe-

[40] Cita del censor: *Teatro Crítico,* vol. 3. Disc. 13.
[41] Cita del censor: *Medicina Scéptica,* vol. II, Cover. 27.
[42] Cita del censor: *Philosophia peripat.,* vol. I, q. 52, p. 25.

cialmente en los reinos de Italia, España y Portugal, mientras que no podía decirse lo mismo de la filosofía moderna. En ninguna religión, afirmaba Feijóo,[43] de cuantas reconocía Europa se había permitido entrada al sistema entero de Descartes, ni de Gassendo, a reserva de algunos particulares, que habían abrazado algunas máximas de uno y otro:

> Logró el P. Maignan, con su discípulo Saguens, sectario de Gassendo, a lo más algunos ilustres secuaces en su religión de San Francisco de Paula, y aún con ventura el padre Malebranche, sectario de Descartes, algunos en la congregación del oratorio; pero en el día según nos publica el erudito deán de Evora[44] ni Cartesio, ni Gassendo, siendo los primeros que sacudieron el yugo de Aristóteles, tienen muchos alumnos; el método del primero dice: casi non tiene secuaces, el de Gassendo aún existe en parte, y el método que hoy corre entre los doctos, añade, es el famoso de Newton, fundado en la experiencia, convirtiendo únicamente el sistema moderno en no tener sistema, sino deferir a lo más claro y cierto.[45]

Un cuadro semejante representaba Feijóo,[46] lo que hacía preguntar al inquisidor por qué el autor de la nota atribuía primacía universal a la filosofía moderna. Pero no paraba allí en su defensa el peripatetismo a través de las razones que daban los autores modernos, sino que demostraba desenfado y se movía ágilmente, diciendo que como filósofo sistemático estaría dispuesto a cederle la primacía a la Física Experimental, si no advirtiera que poco pugnaba con la peripatética, ya

43 Cita del censor: *Teatro Crítico*, vol. VIII, Disc. 13.

44 Cita del censor: *Barbadiño, Verdadero Método de Estudiar*, vol. 3., Cart. 1.

45 A.G.N.M. Inquisición, vol. 1173, f. 276.

46 Cita del censor: *Teatro Crítico*, vol. 4, Disc. 7.

fuera porque como decía Feijóo era adaptable al modo general de explicarse en los aristotélicos, ya porque los fenómenos naturales se explicaban con tanta distinción y claridad en la peripatética como en la moderna, siempre que aquella se auxiliara de los mismos descubrimientos, máquinas e inventos de los filósofos modernos. A la verdad —terminaba diciendo— si el autor de la nota tuviera más lecturas se habría abstenido de digerirla de ese modo. Debía pues contentarse con defender las conclusiones que en tanto papel publicaba, sin baldonar a tantos héroes literarios como los peripatéticas, que no condenaban en toda su extensión a los corpusculares, aunque advertían el riesgo en muchas consecuencias de su decantada doctrina.[47]

Dos conclusiones se hacen necesarias. La primera: que si los inquisidores no variaron nunca lo esencial de su doctrina, sí alcanzaron en algunos casos, como en el presente, a penetrarse de la nueva filosofía, discutiendo temas filosóficos tan sólo por el razonamiento. La segunda: que al expresarse verbalmente o por escrito, los modernos o los ilustrados mexicanos de las altas esferas culturales, fueron muy cuidadosos de su ortodoxia; pero de ellos y de los ilustrados que la perdieron hablaremos en el capítulo correspondiente.

Antes habremos de referirnos a las apologías de la escolástica y a las impugnaciones que los misoneístas novohispanos hicieron a la Ilustración. La literatura apologética y las obras en contra de la modernidad, no son tan abundantes en la Nueva España, como en la Metrópoli; pero contamos con tres que esclarecen una gran variedad de puntos tocados por el modernismo me-

[47] *Ibid.*, 32.

xicano y que corresponden en cierta forma, el primero, a la defensa de la cultura cristiana, el segundo, a la defensa del escolasticismo, y el tercero, a la defensa de todo el creer y todo el saber cristianos. Fueron escritos contra Rousseau, Feijóo y la modernidad, respectivamente, por autores poco o nada conocidos: Coriche, Cigala y Vallarta.

III

DOS REACCIONES CONTRA LA ILUSTRACION: CORICHE Y CIGALA

Abandonados a su suerte, los americanos pocas veces tuvieron ocasión de medir sus fuerzas con los ingenios europeos y la sujeción en que se hallaron es una característica de su cultura. El contacto que tenían con Europa no era recíproco. Las ideas que allá fecundaban, aquí se recibían con docilidad o se repudiaban. Los sabios iban sufriendo su influencia; pero no entraban en la gran coriente. La recibían, y entonces en su pequeño círculo —Guadalajara, México, Puebla— hacían un trabajo parecido al de los sabios de Europa. Entre cuatro paredes se levantaban las polémicas —San Ildefonso, la Universidad, el Oratorio—, pero sus voces se quedaban en casa, su cultura se localizaba. Establecían una provincia cultural; un pequeño señorío. No influían ni modificaban en nada la cultura cristiana. La estudiaban. Se sentían como una parte de ella. Lo que a la cultura cristiana afectaba era objeto de su aprendizaje. Sus estudios adquirían los matices de su provincia, de su genio, de su carácter. Y estos matices no tenían ni tienen más que un valor provincial.

Había sabios en la Nueva España que escribían por pura reflexión, haciendo cambiar o desviarse la luz del entendimiento; pero más bien impedidos por su inquietud que deseosos de manifestar públicamente o hacer patentes sus ideas. Desde antes de escribir sabían que sus ideas eran poco o nada trascendentes. A lo más iban

a llegar a sus discípulos o a sus colegas. Pero eso sólo satisfacía su ánimo y su provincionalismo. Sin duda aspiraban a más; pero el hecho de que sus estudios fuesen siempre a quedar manuscritos y a perderse, no los inhibía.

Un mal, entre otros, era la causa de su aislamiento, mal del que los autores de la época se quejan repetidas veces. La carestía del papel y la falta de imprentas:

Constantes son a todos —dice uno de ellos— los insoportables costos que en esta nuestra América demanda la impresión de cualquier obrilla. Rémora, que ha impedido hacer patentes a el mundo los rápidos cursos intelectuales, de muchos Doctísimos sujetos americanos, tanto ligeros, cuanto sesudos en sus discursos; lo que también ha sido causa que con grande vilipendio y deshonor de nuestra Nación, en el Mundo Viejo hayan sido tenidos los nativos de este Nuevo, por tan ignorantes e incultos; que a no haber tomado la pluma en su defensa (entre otros doctísimos y sinceros europeos) el tan docto cuanto imparcial y desapasionado muy ilustre Feijóo (a quien los americanos debemos eterno agradecimiento) cuando no estuviésemos hasta hoy en el juicio de muchos españoles, tenidos por poco menos que negados al discurso... [1]

Por eso, las obras no se publicaban si su autor no era un magnate o tenía padrino que lo sostuviera, exceptuando, claro está, aquellas que juntaban muchos intereses o que podían venderse fácilmente.

Las obras de filosofía hallaban, a más de aquélla, otras dificultades, como eran las censuras a que debían sujetarse, de que se queja mucho el abate Clavijero. Las de religión, por el interés de la época, de las autorida-

[1] Coriche, Cristóbal Mariano, O. P., *Oración vindicativa del honor de las letras, y de los literatos.* Puebla, Imp. del Colegio Real de San Ignacio, 1763.

des civiles y eclesiásticas, de los feligreses e impresores, ocupaban la mayor parte del trabajo de las prensas. Así los sermones, confesionarios, cartas pastorales, cantos y poesías, relaciones de milagros, breviarios, etc. Eran obras de divulgación. Más desligadas todavía de la actualidad europea. Obras para feligreses. Para ganar o admirar el cielo. Sin relación actual con el Viejo Mundo.

Hasta cierto punto, sorprende encontrar entre esos sabios provincianos, que ya tenían su mundo cabal, con iglesias, universidades y colegios, una relación, una tentativa de intervenir directamente en la corriente de la filosofía moderna del siglo XVIII, una impugnación especialmente dedicada a contradecir a dos de sus representantes. Sorprende el que esa intervención sea directa. Sorprende la pretensión de polemizar y producir efectos, ya no en el pequeño grupo, sino en el gran mundo, con los sabios de Ultramar.

Porque la polémica de los escolares mexicanos estaba reducida a ellos mismos. Hasta mediados del siglo, en la Universidad se sentaba de un lado el escotista y del otro el tomista, para discutir sutilezas y agotar sus mentes. Y después en la ciudad de Puebla o en la de Guadalajara, o en la capital de la Nueva España, se iba a discutir con los partidarios de la Filosofía Moderna, para confundirlos. Pero no se trataba de convencer sino a los americanos. Ese era el uso. La cultura americana, que recibía el vigor de la europea, reducía su actividad a sí misma.

Las tentativas a que me refiero no tienen grandes vuelos ni alcanzan su objeto. Ahora no son sino dos papeles curiosos, que nos entregan un rico testimonio de

las inquietudes particulares de su época y del lugar de su origen.

La primera a que voy a referirme es una *Oración Vindicativa del honor de las letras y de los literatos* que fué impresa en Puebla el año de 1763. Su autor es el padre don Cristóbal Mariano Coriche, que la escribió para contradecir las ideas vertidas por Juan Jacobo en la disertación premiada por la Academia de Dijón.

Coriche era natural de la Puebla de los Angeles, donde ingresó a la orden de Santo Domingo. Fué maestro en Sagrada Teología, prior y regente de estudios del convento principal, rector del real colegio de San Luis de aquella ciudad y provincial de la provincia de San Miguel y Santos Angeles. . . [2] No sabemos más de él.

Al enterarse de la publicación de Rousseau, por la que el autor francés sostenía la tesis de que la cultura es contraria a la virtud, escribió unos apuntes, que primero no tenía pretensión de publicar, y que después, a instancias de amigos y conocidos, dió a luz. Un contemporáneo advierte que su estilo es elegante y que su expresión es pura. Que usa con moderación y propiedad los epítetos, logrando con la armoniosa colocación de las palabras el número oratorio. Que introduce figuras, según son necesarias al intento: todo con tal artificio retórico, que hace creer formó su oración sobre lo mejor que hay en los famosos maestros de la elocuencia, antiguos y modernos.

Coriche es un defensor de las Academias y de las ciencias. Defiende al sector a que pertenece y la ciencia que cultiva. El, que vive en un mundo salvaje y que

[2] Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional.* México, s. i., 1816, Vol. I, p. 185.

es un hombre culto, en una ciudad rodeada de hombres primitivos y precedida de una civilización bárbara, no admite la idea de que la cultura sea contraria a la virtud. Defiende su real colegio, su iglesia, su ciencia. Es un miembro de la Academia Mexicana, engolada y racionalista, cristiana y ferviente. Un defensor de las formas.

La evolución ha sido benéfica al hombre. Es la afirmación principal: negarlo es negar la obra de la iglesia, es detener la marcha civilizadora de los misioneros, es negar la importancia de los doctores, es exaltar la idolatría, la antropofagia, el politeísmo.

Coriche ve la evolución de la cultura humana hasta llegar a la meta del cristianismo. Evolución favorable al hombre en cielo y tierra. Evolución que mejora sus costumbres y sus creencias.

"Léanse las historias de todas las naciones incultas y bárbaras —dice— y se hallará: que al paso que se iban ilustrando, iban olvidando, y abominaban sus anticuadas prácticas". Cristóbal Mariano ve en el mundo salvaje el peor de todos los mundos: en lo humano y en lo religioso, y aduce pruebas infinitas, de acuerdo con su criterio y su conocimiento, a veces un poco desviado de la verdad.

Cuando los salvajes fueron conociendo la verdadera luz, abominaron sus irracionales prácticas. Los sabios y filósofos gentiles que en lo interior y privado se reían de la pluralidad de sus dioses, se vieron en la necesidad de abandonar sus doctrinas. Los druidas en Francia, los bracmanes en la India, los bonzos en la China, perdieron el poder que tenían sobre el vulgo conforme fué entrando la cultura. Innumerables fueron los serra-

nos de la Gran China, que por la labor apostólica, se convirtieron de fieras salvajes en hombres racionales, dejando torpezas que manchan la imaginativa y la memoria.

De este Nuevo Mundo Americano sólo en la opulentísima Imperial Corte de México, lloran aun sin tener ojos las historias, la bárbara crueldad con que se sacrificaban al demonio cada año, veinte mil corazones de tiernas infantes. Sacrificios nefandos, inhumana barbarie, totalmente desterrada desde que entró el cultivo.[3]

Rousseau decididamente no conocía el mundo que añoraba. Pero Coriche sí. Coriche vivía en él, y lo que sus ojos no veían, su inteligencia había alcanzado a comprender. Lo más viejo, lo más antiguo, lo primitivo era la novedad de Rousseau. Novedad peligrosa, que iba incluso en contra de la religión y de la ciencia católica.

Coriche se pregunta cuál es el origen de semejante arrebato y lo descubre. El escrito de Rousseau es sin duda un sofisma. Un sofisma bien intencionado. Rousseau vive en una corte corrompida, donde los sabios tienen un cansancio turbio, un sensualismo intelectual, una corrupción mental. De allí deduce que la cultura es contraria a la virtud.

Usando de aquel sofisma —dice—, que en las escuelas se llama *a non causa pro causa*: toma por causa de la decadencia de las costumbres a las letras, que no la causan: arguye de una cosa puramente concomitante, como si fuera verdaderamente influente.[4]

Coriche tiene sin duda razón. Su sentido histórico

[3] Coriche, *op. cit.*, p. 52.
[4] *Op. cit.*, p. 32.

supera al del filósofo ginebrino, que era presa de un mal que muchos padecían en su tiempo, que tenía el cansancio de los hombres muy civilizados. Coriche no estaba enfermo. Podía ver las cosas con la tranquilidad y el aplomo de un académico espectador. Y descubrió la verdad, claro es, desde su punto de vista, desde su ángulo religioso y filosófico.

José Julián Parreño, habanero radicado en México y el primer predicador "a la moderna", hizo ver el mal que había hecho la Academia de Dijón, premiando el discurso denigrativo de las letras y alentando con el premio la labor de Rousseau.

El premio de la Academia correspondía a los intereses y a las ideas de muchos franceses. La sola pregunta con que se había iniciado el concurso es un índice de ella: ¿Son las letras o no contrarias a las virtudes? La contestación implícita era desfavorable a la cultura. La Academia premió no sólo el estilo del ginebrino, sino las ideas expuestas.

Rousseau al elogiar al hombre salvaje, elogiaba la libertad del hombre salvaje, su independencia de un estado cada vez más complejo e insoportable. Toda la mente de Rousseau trabajaba a base de los males de su tiempo y los generalizaba de manera absurda. Hacía una teoría social de un hecho histórico particular y así acababa por olvidarse de otros hechos que la contradecían. Su punto de partida era exacto, e infundado el desemboque final.

Hay una absoluta congruencia entre su elogio del hombre salvaje y sus ideas liberales. Mucho mayor de lo que uno puede imaginarse. El hombre salvaje es el que no obedece a una autoridad. Es un hombre ideal y

Leoncias, de las Lais. Esto es decir que en estos lupanares, era donde tenían sus cátedras los filósofos; que esas pocilgas eran el lugar de sus academias. Calumnia, falsedad, impostura.[7]

Bien sabía el discursista

que en esa misma Grecia se veneraban las estancias, en donde habían enseñado los sabios sus doctrinas: en Samo la de Pitágoras, en Salamina la de Solón, en Clasómenes la de Anaxágoras, en Caledonia la de Sócrates. Si las casas de las públicas meretrices habitaran los filósofos ¿cómo había de haberle dado en cara la ramera Calixto al sabio Sócrates, que tenía ella más secuaces de su hermosura que él de su doctrina? Pero halló tan prompta como docta la respuesta, que sirve también para prueba de nuestro principal asunto: es así, le dijo el sabio varón, porque más fácil es precipitar que es lo que tú haces; que conducir a lo sublime, que es lo que yo y la sabiduría conmigo hacemos. Respuesta digna de los labios del Santo Obispo Nono, para convertir a la primero infame pecadora, y después famosa penitente Pelagia.[8]

Su defensa de la filosofía y de la ciencia cristiana es fundamental. Desde el establecimiento de la iglesia la verdad religiosa había ayudado a sostener la verdad científica; pero ésta a su vez había sostenido la pureza de aquélla. La iglesia católica se había ido enfrentando al través del tiempo con innumerables herejías. En el siglo XVI el cardenal Belarmino contó más de doscientas.

En estas circunstancias, la labor de los doctores había sido crueza. Su misión, salvadora. A ellos había correspondido defender la doctrina y decir qué era lo creíble y lo increíble. El hombre tiende a separarse del camino y ellos lo vuelven. Si ignorar no era olvidar la

[7] *Op. cit.*, p. 35.
[8] *Op. cit.*, p. 35.

religión católica, sí era debilitar el espíritu católico y no tenerlo prevenido contra "los monstruos que han sembrado en el mundo sus pestilenciales herejías". No podrían oponerse a los nuevos errores los católicos. Ni siquiera sabrían distinguirlos de las verdades. Así "el mayor estrago que por falta de sabios experimentara el mundo cayera inmediatamente sobre la fe". [9]

¿Qué supiéramos y qué creyéramos de los dogmas de nuestra Santa Fe Católica; si San Ignacio Mártir, no hubiera refutado a Simón Mago, Menandro y Ebión; San Ireneo a Valentino; Tertuliano a Marción; San Cypriano a los Novacianos; si los santos Atanasio, Hilario, Ambrosio, no hubieran convencido a los arrianos; y los santos Basilio y Gregorio Nazianzeno a los Eunomianos; si San Cyrilo Alexandrino no hubiera concluído a los nestorianos; San Gerónimo a Orígenes, Joviniano, Helvidio, Vigilancio y Pelagio; Optalo a los donatistas; San Agustín a los manicheos, pelagianos, donatistas, jovianianistas; San León a los eutiquianos, priscilianistas; San Próspero a los semipelagianos; Sofronio a los monotelistas; San Juan Damasceno a los inconomacos; y así otros hombres sabios, que confutaron otras herejías? La no menor ni menos noble porción de la Iglesia, que es el estado monástico ¿no estuviera ya desterrada del mundo; si no hubieran cortado sus doctas, y elocuentes plumas, como espadas penetrantes de dos filos, los santísimos y sapientísimos Alberto Magno, Buenaventura, Thomás, Vorágine, y otros, saliendo a su defensa con sus doctas apologías, contra sus impugnadores, cortando muchas cabezas con degollar a su inicuo corifeo Guillermo, no del santo amor, sino del malvado odio?

¿Cuál ha sido aquella verdad cristiana, cuál aquel dogma católico, cuál aquella máxima evangélica, que se haya librado de que los protervos herejes, la hayan pretendido borrar, destruir, aniquilar? Díganlo tantas, tan multiplicadas y cuasi infinitas herejías, entre sí distintas, distantes y contrarias en

[9] *Op. cit.*, p. 18.

todo género de materias, ya especulativas, ya prácticas, ya perceptivas, ya dogmáticas, que para perdición de los hombres, y corrupción de las costumbres ha abortado el infierno...[10]

La pequeña obra de Cristóbal Mariano Coriche no logró sus propósitos. Desapercibida en su tiempo, hoy no es sino un documento rico en el contenido para comprender la manera en que pensaban nuestros escolásticos del siglo XVIII.

La obra de Coriche defiende en lo general la cultura, entendiendo por ésta únicamente la cultura cristiana, y en lo particular, la Teología y la Filosofía de la Iglesia. No ocurre otro tanto con la carta de Cigala.

Don Francisco Ignacio Cigala

era natural de la ciudad de La Habana en la Isla de Cuba, donde estudió las artes liberales con los padres franciscanos. Habiendo pasado a México, como era buen físico y matemático se dedicó a perfeccionar las siembras de la caña dulce, y la construcción de ingenios y trapiches para beneficio del azúcar; y en la provincia de Tehuacán halló un cómodo establecimiento, donde continuó cultivando también su ingenio natural con la lección de los buenos y modernos libros de Europa. Entre éstos llegaron a sus manos los que a la sazón publicaba el eruditísimo Benedictino Feijóo, que dieron motivo a nuestro habanero a escribir a aquel ilustrísimo crítico varias cartas,[11] de las que solamente se publicó una, que es la que ha llegado a nuestro poder.

En esa carta, Cigala se proponía demostrar el inexacto planteamiento y solución que a un problema físico había dado el benedictino. Pero en toda ella hace

[10] *Op. cit.*, p. 18.
[11] Beristáin, *op. cit.*, Vol. I, p. 345.

constantes alusiones y discursos sobre la filosofía escolástica y la moderna, que le dan un mayor interés.

Las obrillas de Coriche y Cigala se sujetan a las de los europeos Juan Jacobo Rousseau y Benito Jerónimo Feijóo. Mientras Juan Jacobo da a luz nuevas ideas, contrarias muchas, indirectamente a la fe y a la cultura cristiana, pero que tienen fuerza más por su intensidad que por su precisión, el autor del Teatro Crítico ha desarrollado en la España del siglo XVIII una lucha directa contra la Filosofía Escolástica. De ahí que el cambio de términos sea absoluto en los escritos de Coriche y Cigala. Aquél defiende toda una cultura, y éste una filosofía, su filosofía, su manera de pensar. Ambos son escolásticos ortodoxos, sin huella alguna de modernidad, pero mientras hemos visto que aquél guarda simpatías por Feijóo, [12] aun cuando sea nada más al considerarlo un defensor de los americanos, vemos que Cigala lo ataca en la forma más despiadada y trata de ridiculizarlo a menudo, dejando a salvo sólo su persona y su saber. La defensa que hace Coriche tiene una innata imprecisión, una tranquilidad mayestática, debida en parte a la seguridad de su posición, a que él sabe de cierto que nadie podrá probar que la cultura ha sido perjudicial al hombre y contraria a sus virtudes. La pasión que pone Coriche en su escrito parece más bien propia de su manera de escribir; pero no es como la de Cigala dañosa y con veneno. A su lado sabe que estarán todos los sabios del mundo, y cuenta con un soporte que Cigala ha perdido. No lucha contra una nueva escuela, contra nuevos sabios y nuevos sistemas, que todo lo pretenden transformar y que

[12] Ver correspondiente a nota 1.

están dispuestos a acabar con la médula del pensamiento escolástico; lucha contra unas ideas vertidas por un hombre, y que él, sinceramente, considera sin concierto, descabelladas.

El problema de las ciencias y de las virtudes está planteado desde un punto lejano. Su debilidad no da lugar a ensañarse. Coriche tiene la intuición y revive la soledad de Rousseau. Por eso a lo sumo se extraña de que un *hombre literato* procure desterrar del corazón de los hombres el amor a las ciencias. Lo considera un poco como traidor a sí mismo, como desjuiciado, como loco. Pero no se burla. Simplemente plantea el hecho, Rousseau sabe. Rousseau enrostra al saber el mal y vende a las letras, se enfada consigo mismo y con ellas, a quienes debe todo lo que hace. Coriche evoca a Licinio emperador que condenó a las letras como reas de lesa majestad, para cubrir su ignorancia, y al necio Margites, viva imagen de la simpleza. Ellos tenían motivos para condenarlas. ¿Pero Rousseau? Y lo deja solo, relegado. Es el único sabio que ha hablado mal de las letras. Su tesis sería peligrosa si se extendiera, si cobrara fuerza y rodara, e hiciera escuela; pero eso no puede ocurrir. Lo peligroso de esa tesis es el premio que se le otorgó. "Premio debido más al bello estilo que a la torcida idea". Premio que lo alentó en sus esfuerzos y "animándolo con principio tan feliz —dice José Julián Parreño— hizo que se atreviera a abortar el horrendo monstruo de la *Educación*, cuyo extracto, solamente visto en los mercurios, enciende toda indignación". [13]

Esa lejanía de Rousseau, ginebrino y probablemente

[13] Coriche, *op. cit.*, s. p.

deísta, ateo o protestante, contrasta mucho con la cercanía y la fuerza del gallego. Por este año de 1860, en que aparece el opúsculo de Cigala, Feijóo gozaba de gran renombre en su patria, y los escritores no deseaban enfrentarse con él, temerosos de caer en el ridículo. Su fuerza provenía no sólo de su genio sino de su carácter sacerdotal. Era muy peligroso, mucho más peligroso que Voltaire o Malebranche o Diderot. Mucho más que todos ellos juntos. Era una cuña, una rasgadura, una inserción en el pensamiento español. Por más que siguiese siendo y declarándose católico, por más que perteneciese a una de las órdenes del Señor, por más que no atacase los principios teologales, la tradición, la integridad de la fe, las verdades dogmáticas, era un peligro mayor, superior al de todos los "hombres-diablos", al de todos los herejes juntos. Estaba resquebrajando el edificio de la iglesia, quizá sin darse cuenta. Seguramente sin darse cuenta. Pero su crítica, su sátira, su inteligencia clara eran un daño insufrible. No valía que él dejase a salvo las bases y las ideas fundamentales de la religión y que sólo se ensañase con las pequeñas, con las insignificantes aparentemente. Al edificio de Dios era tan preciosa la columna como la teja, tan necesario el contrafuerte como el ojo de luz. Nada había que cambiar en él, nada que tapar, nada que transformar. Todo debería permanecer intacto como había sido dado. Era una herencia invariable. Más se acercaba a Dios mientras más permaneciera, continuara, persistiera. Herencia que iba a dejarse intacta a las generaciones venideras. El dogma y la filosofía eran perfectas. Tenían que ser perfectas hasta en sus últimos detalles.

Por lo tanto inmodificables, invariables como la divinidad.

Muchos habían atacado a los que pensaban como Feijóo y a él mismo, acusándolos de herejía. Eso era fundamentalmente falso. Feijóo no era un hereje y estaba muy lejos de serlo. Era un católico ortodoxo. Nadie de buena o mala fe podía demostrar lo contrario. Por eso hacía más daño. Los escolásticos mexicanos se daban cuenta del peligro, tenían una intuición clara de lo que podía hacer "Un doctor católico e igualmente erudito que insensible e incautamente introdujese el abandono de la Teología Escolástica, por establecer el uso de la Filosofía Moderna, mecánica y enteramente profana".[14] Don Juan Joseph de Eguiara y Eguren, de quien son las anteriores palabras, repite: "Insensible, digo, e incautamente; lo uno porque la mudanza de la filosofía introduce sin sentir el de la Teología y lo otro porque distando mucho tales doctores del partido de los herejes, no cautelan la sombra con que abrigan sus intenciones, y autorizan el desprecio de nuestros teólogos."

Eso era cierto. La mudanza de la Filosofía iba a introducir la de la Teología, la de la idea de Dios, la de la idea del mundo. Y si la Teología dogmática iba a seguir siendo la misma de siempre, no lo sería con la misma gracia y llaneza y naturalidad con que lo había sido hasta entonces. Estaría en lucha de allí para siempre. En lucha ya no contra herejías particulares, contra los errores de los ofitas, basilides, iconoclastas, arcónticos, flagelantes, etc., sino contra la Filosofía.

[14] Cigala, Francisco Ignacio, *Cartas al Illmo y Rvmo. Mro. F. Benito Geronymo Feyjoo Montenegro, que le escribía sobre el Teatro Crítico Universal.* Carta Segunda. México, Imp. de la Biblioteca Mexicana, 1760, s. p.

Hasta entonces Teología y Filosofía se habían hecho a una. En adelante habría entre los cristianos ortodoxos una teología y dos o más filosofías. Continuaría la unidad teológica; pero vendría la diversidad y la anarquía filosóficas. Ahí estaba el peligro.

Hasta entonces de eso hablaban las historias más comunes, todos los concilios celebrados y principalmente el tridentino "para definir las materias pertenecientes a la fe y a las costumbres se habían valido de la diligencia, estudio y doctrinas de los escolásticos". [15] La filosofía escolástica había servido a la religión. Y la filosofía siempre había tenido razón de ser en el mundo cristiano, en cuanto que era auxiliar y sostén de la teología, en cuanto que aclaraba y precisaba el mundo divino. Una filosofía "profana" era una inútil filosofía. Los escolásticos mexicanos iban a acusar de profana a la filosofía moderna. No sin justificación.

Cigala tiene indudablemente, más que Coriche, el alma y el espíritu del escolástico hispanoamericano del siglo XVIII. Todo su escrito contiene ironía despiadada y falsa humildad. Pretende ser ingenioso y dejar mal parado al filósofo. Se desliza primero suavemente y después ataca. Sabe que muchos van a sonreír al leer, pensando que ha puesto en ridículo a su adversario. Está completamente seguro de tener consigo la *verdad y la utilidad*. Término este último al que daban suma importancia los pensadores de la época, de una y otra escuela. Hace juegos y galanuras, y por si ha sido rudo, acaba excusándose, con lo que queda inmune y exento de culpa. Se ensoberbece y exalta, con gestos de gran señor, y pone en el lugar que le corresponde a la "filo-

[15] *Op. cit.*, s. p.

sofía mecánica", aportando, para demostrar su seguridad, testimonios del propio Bacon, su fundador.

La carta de Cigala es prueba del carácter que había adquirido la pugna de las ideas en el siglo XVIII. Su manera de ironizar y de atacar no le es única. Otros hablan con el mismo coraje y resentimiento. El solo estudio de la manera de polemizar en su siglo resulta interesante para la historia, ya no de la integridad del pensamiento filosófico, sino de sus aspectos externos.

Los escolásticos sentían una opresión constante. Era una opresión de sus conciencias. Algo los atormentaba: la modernidad. No pudieron permanecer del todo alejados de las nuevas verdades. No pudieron permanecer en su intimidad. Y el estado complejo, que se les fué creando, aumentado por la irritación del sentimiento religioso herido, y por la vanidad herida también, cobró mayor fuerza con los ataques exacerbantes de los filósofos modernos. Cigala no es, por lo pronto, sino un ejemplo de esa situación. Se queja con su émulo porque no emplea "su ingenio y elocuencia dominante, en defender la doctrina, que aprendió y enseñaba en Oviedo, de los insultos de la moderna filosofía, que deletreó cuando catedrático. . ." [16]

Además de la vanidad científica, herida por los modernos, había una vanidad nacional. La Filosofía Moderna era extranjera en su concepto, era importada, era contraria al espíritu de España. España contaba con una escuela escolástica de excelentes dotes. Lo que Menéndez y Pelayo diría en el siglo XIX, lo decían ya ellos en el siglo XVIII: después de Santo Tomás, España había producido los más grandes escolásticos.

[16] *Op. cit.*, p. 164.

Era cierto que Italia, Alemania, Francia e Inglaterra, dieron antiguamente al mundo los mayores filósofos, los Albertos, los Tomases, los Buenaventuras, los Escotos, astros de primera magnitud, que en el cielo de la Teología armaron, coronaron de luces, y rayos a la Escogida, a la Esposa, a la Iglesia Romana, con el Sol, la Luna y las Estrellas, que escuadronaron por sus fieles, y contra la herejía, el Judaísmo y el Paganismo, que la desconoce, e impugna. Siguieron a estos padres de la Iglesia, suyos y nuestros, muchos extranjeros modernos eminentísimos sin duda en la Filosofía y Teología Escolástica; pero últimamente se les habían adelantado mucho los españoles; los Suárez, los Molinas, los Vázquez, y otros, que descubrieron nuevos rumbos; y de los que siguieron las escuelas antiguas de Santo Tomás y de Escoto, muchos autores de primer orden, que en la Filosofía Aristotélica y Teología Escolástica, veneraban los mismos extranjeros sobre todos los suyos.[17]

Con todos estos resentimientos el carácter de Cigala y de los escolásticos se tornaba cada vez más enmarañado. Iban a emplear la larga práctica que tenían en discutir, para defenderse y atacar a sus enemigos. Iban a hacer una comparación de valores entre la Moderna Filosofía y la Tradicional. Esa comparación de valores la harían situándose generalmente en una posición religiosa; pero no abandonarían su posición científica por ningún motivo.

Cigala atacó a la filosofía moderna por ambos conceptos: el religioso y el científico. La filosofía escolástica era más útil a la religión y podía conocer la naturaleza mejor que la "mechánica". Estos son los aspectos generales del discurso, a los que se añade un aspecto puramente personal —desprestigiar a Feijóo— y otro particular: el problema físico que se discute.

[17] *Op. cit.*, p. 166.

Apenas había tomado la pluma Cigala cuando ya se sentía entusiasmado. Le parecía que iba a obtener un triunfo resonante sobre uno de los más grandes sabios de Europa. Y se sentía lleno de "locura o entusiasmo". La primera carta que había escrito al padre Benito se había perdido o aún no había llegado a su destino. La segunda carta iba a salir a la luz pública y seguramente obtendría contestación. Era distinta la suerte.

Se fué apoderando de él una euforia maligna. Ya le "parecía cosa trivial abatir las mejores opiniones del Teatro Crítico". Ya veía a "nuestros escolásticos" levantando de sus ruinas "verdades más probables que las de los modernos". Ya los veía proponiendo en las "Comunidades de Letras" los más decisivos artículos de Física Moderna "para anularlos o innovarlos de cien modos diferentes." Estas discusiones, estos alegatos, estos combates se llevarían a cabo durante el "divertimiento de las Pascuas y otros tiempos de diversión de estudios más serios". [18]

Lo único que tenían que hacer los escolásticos era estudiar la naturaleza:

> ...importa que alguna vez —dice con vanidad— diviertan los Theologos Españoles su estudio del Sistema de la Gracia, y su autor sobrenatural, a barajar el de la Naturaleza, que levanta la vanidad de los modernos, y recomienda V. Illma. a los escolásticos, dándoles en cara, con que toda su Filosofía es una pura Metafísica, no sólo inútil para conocer los efectos, y sus causas naturales; sino de ninguna alta subtileza superior, ni aún igual a la de los autores Mechánicos, en cuyos experimentos halla más delicadeza, que en todas las abstracciones, y reduplicaciones de nuestros mejores metafísicos. [19]

[18] *Op. cit.*, p. 6.
[19] *Op. cit.*, p. 10.

Ese tono soberbio y desenfadado persiste en todo el escrito. Mira como muy inferiores a los modernos. Tiene una absoluta seguridad en la superioridad de su filosofía. Cree que sólo necesita enfrentarse a la naturaleza para saber más de ella que los modernos. Y una vez que la escolástica conozca la naturaleza, los modernos tendrán que huir en retirada y quedarán avergonzados, como él supone y como debe ser.

A veces aparenta tener grandeza de ánimo. Pretende absoluta imparcialidad. Da a entender que no ha perdido la conciencia exacta de las cosas. Reconoce ciertas cualidades a las Filosofía Mecánica. Pero entonces no tarda en incurrir en contradicciones. No aniquila del todo la Filosofía Moderna —en acto de conciencia—, pero hallándola débil, al fin la mata. Va modelando sus frases en tal forma que deja una sensación totalmente negativa. Sin embargo, es fácil observar su malicia. Su exposición contrasta mucho, y cualquier lector cuidadoso puede observar el carácter contradictorio que tiene.

> No sueño —dice conteniendo su espíritu— que todas las sentencias modernas merezcan una censura, ¡habrá muchísimas muy probables! pero rara o ninguna evidente, y aún sobre estas pocas será importante una calificación rigorosa, para no diferir con vileza a la jactancia, con que se nos proponen, sino asentir a la verdad conocida por nosotros mismos. . . [20]

En el uso de sus adjetivos está la clave de la sensación que deja. Piensa prescindir de las "utilidades de la Física Moderna" y asegura que, en "cuanto discursi-

[20] *Op. cit.*, p. 162.

va y científica, tiene hasta ahora tan poca solidez y subtileza, que cualquiera mediano aristotélico, podrá innovar o anular sus más celebradas opiniones con tanta facilidad, que aún él, que es el menos instruído y más olvidado de todos, convencerá de improbables algunas de las que el Teatro Crítico propuso al desengaño y la admiración de los españoles y de allí se levantará a levantar sobre los mismos experimentos de las nuevas opiniones arruinadas de Su Ilustrísima, otras novísimas de más completa probabilidad". [21]

Para Cigala la Física Moderna no era un estudio de gran envergadura, no necesitaba de un espíritu sutil ni de una inteligencia clara. Era notoria su rudeza y sólo necesitaba de "ojos y paciencia para experimentar". No despreciaba él, sin embargo, los puros experimentos de Física en que "con tanta expectación del mundo" se trabajaba en su tiempo en muchas reales academias y sociedades, que ya también fructificaban en España. Reconocía las ventajas que debían esperarse de "ese estudio sencillo de la naturaleza en sí misma", y que sólo por ese rumbo de la experiencia podría el hombre introducirse al goce de los inmensos tesoros de que lo hizo dueño la mano próvida de su autor. No quería negar tampoco que en ello se ocupaban utilísimamente los extranjeros. *(Nec bene facta maligne detrectare meum est.)* Sólo pretendía demostrar que "supuestas las noticias experimentales (de que casi son capaces hasta los brutos, en sentir de su Ilustrísima), son tan fáciles y tan falibles los sistemas de los modernos que aún él podría improbabilizar alguno de los más plausibles y

[21] *Op. cit.*, p. 3.

levantar otros novísimos de más fundada verosimilitud. . ."[22]

Estas son las declaraciones de Cigala. ¿Pero qué pensaba en realidad, puesto que en el párrafo inmediato declara que los escolásticos fácilmente confundirán a los mecánicos y los harán desembarazarse de "tantos experimentos (siempre encontrados, o equívocos, y nunca completos, según todas las convinaciones necesarias). . .?"[23]

Este constante oscilar de su expresión y de su juicio demuestra, si no mala fe, una extraordinaria confusión. Su brusquedad notoria, injustificada, y su irritación, afloran constantemente y después se hunden, queriendo dar lugar a una cortesía y condescendencia con las verdades científicas.

La Filosofía Moderna —acaba diciendo— es cierto que fué invención moderna; pero yo presumo fuertemente, que aunque ella en sí misma es inocente, y utilísima; el fin de su primer autor, el famoso Bacon de Verulamio, pudo ser muy criminoso; pues parece que quiso desarmar a la Iglesia de la Teología Escolástica, anulando la Filosofía Aristotélica, con que formaliza sus controversias, y proscribe la herejía. Y lo que oímos es, quejarse a ese calvirista, y a otras razas de novatores, del mucho lugar, que se les hizo a los teólogos escolásticos en el Santo Concilio Tridentino, donde con la Biblia Sagrada, regla divina en sus decretos, se colocaron en el altar las obras del Angélico Doctor Santo Tomás, príncipe de los teólogos, que sirvió allí de peso del Santuario, para examinar en la fiel balanza de sus formalísimas consecuencias, cuál era el oro acendrado de la doctrina antigua, y siempre una de la Iglesia Romana; y cuál la nueva escoria de la extraña herejía.[24]

[22] *Op. cit.*, p. 8.
[23] *Op. cit.*, p. 8.
[24] *Op. cit.*, p. 167.

Creo que este párrafo explica mejor que ningún otro la manera de pensar de Cigala en cuanto a la Física Moderna. Cuando un autor habla con tanta confusión, es indispensable desentrañar su verdadero pensamiento, o la causa de la confusión, aunque para ello tan sólo se cuente con un opúsculo. Cigala tenía la certeza de que la física moderna era enemiga de la religión. No acertaba a comprender exactamente cómo y por qué era enemiga de la religión. Los únicos datos que tenía eran: que "su fundador" había sido hereje y que "su fundador" había querido desarmar a la Iglesia de la Teología Escolástica. Era un parecer, una intuición. Bacon había pertendido profanar la ciencia, los "modernos" querían profanar la ciencia. La mayor parte de los modernos eran herejes. Cigala no acertaba a ver que la Física Moderna coincidía con ideas modernas y heréticas, pero que ella no era herética. Este era el pensamiento de Feijóo. Pero no lo satisfacía para nada. Se le quedaba una preocupación íntima y su espíritu oscilaba de una a otra hoja, de una a otra frase. Esto vale, suponiéndolo o no desprovisto de malicia. Creo que Cigala tenía soberbia, pero no malicia. Se le ve demasiado adentrado en lo que dice; su contradicción proviene de que a veces juzga a la física moderna con un espíritu científico y a veces con un espirítu religioso. El espíritu religioso domina; pero el científico ya está inoculado. Aparece y se hunde. Se hunde por la fuerza enorme de la tradición y de la religión. Los aspectos secundarios de su crítica —como la burla— provienen quizá de un carácter personal, y seguramente de la manera de ser de sus colegas del siglo XVIII.

Y si sus ideas científicas se encuentran en contradic-

ción, no puede decirse otro tanto de sus ideas religiosas, o, mejor dicho, escolásticas. El tiene la mejor idea de su filosofía, que es útil y verdadera. Sabe que quien dude de ella y la desprecie incurrirá en un principio tan felizmente fecundo de otros errores, que los multiplicará hasta el infinito. La importancia de la filosofía que se

enseña en nuestras Universidades —dice— ya se propasó de útil a necesaria, desde que el Gran Alberto y su discípulo, y nuestro maestro Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto, Suárez, Molina, Vázquez, y todos los doctores católicos la incorporaron en la Teología más divina, para la que es inconducentísima la Filosofía Moderna, con todo el Mundo Imaginario de Descartes y Machinas de los observadores. Todo esto digo que es impertinente para la Teología más sublime; pues aunque por ese rumbo llegaran a comprender la naturaleza, de que aún están muy distantes, sólo podrían levantarse de allí, al simple conocimiento de su autor Dios, contra los ateístas; pero nunca sabrían hacer racional nuestra fe sobrenatural, como la escolástica, que después de demostrar la evidente credibilidad de los misterios revelados, prosigue con el hilo de formalísimas consecuencias, a deducir de la Sagrada Escritura, Concilios y Padres, aquellas verdades Altísimas, con que la Santa Iglesia Romana fomenta la piedad de sus hijos, y confunde la impiedad de sus rebeldes...[25]

Aquí Cigala dice la verdad. Tiene de su parte toda la razón al analizar las ventajas de la Escolástica y afirmar su superioridad sobre la Moderna, en el estudio del Dogma Católico. Es una verdad que cae por su propio peso. Toda la labor de la Escolástica ha sido racionalizar y sistematizar la fe. La labor de la reciente filosofía es conocer la naturaleza. Y muchos modernos

[25] *Op. cit.*, s. p.

la defienden de herejía diciendo que del conocimiento de la naturaleza se va al conocimiento de Dios. Pero a lo sumo —y él lo descubre— darán una impresión de Dios; pero no lo explicarán. Se acercarán a Dios porque están en el mundo de Dios y todo desemboca a El. Pero no mirarán su esencia ni manifestarán y harán patente su intimidad. La "filosofía mechánica", por lo tanto, no debe jactarse de su grandeza: "es útil por ventura a la Sociedad y Mundo Político; pero inconducente al cielo y de ninguna sólida subtileza en lo científico." [26] Así, los modernos no deben atreverse a ridiculizar a la Filosofía Escolástica. No supieron otra innumerables doctores católicos "mayores que Leibnitz, cuanto va de la sabiduría del cielo a la de la tierra, por no decir a la del infierno". [27]

El credo filosófico de Cigala es el que hace incongruente, irónico, sutil, poco exacto su discurso. El credo es el que lo trastorna. Credo apasionado que lo hace manejar el lenguaje acentuando grandezas y miserias. Viva filosofía, íntima, que no sólo expone, sino que sujeta; que no sólo explica, sino que afirma lo que ya desde antes se cree. Para ser católico no se necesita ser filósofo; pero si se es católico y filósofo se debe ser peripatético. Así piensa Cigala, que acaba su discurso conminando a Feijóo, conjurándolo a que deje sus ataques:

Conjúrolo pues —dice— por su honor propio, por el de su nación, por el de su santo hábito, por el de la Universidad, por el de la Teología; y en fin por el de la Iglesia Romana, que se sirvió tantas veces de la Filosofía de Aristóteles,

[26] *Op. cit.*, s. p.
[27] *Op. cit.*, p. 100.

para que no la vilipendie ni la ridiculice, *como puramente nominal,* no ignorada de los patanes más estúpidos, falaz, absurda, chimérica en sus suposiciones, conclusiones y principios. Conjúrolo, para que siquiera se abstenga por aquellos naturales y sobrenaturales respetos, de semejantes invectivas, que nada prueban, sino preocupan por la mechánica, que bien examinada, tras de ser inconducente (si no opuesta, por lo menos peligrosa a la religión, cuando no la gobierna la Teología Escolástica) sólo se adelanta a la Filosofía aristotélica, en contemplar más de cerca a la Naturaleza, en los experimentos, que siempre serán falaces; si no los examina y califica la Escolástica, que prescinde de ellos pero no los excluye. [28]

Cigala piensa en lo grande que habría sido Feijóo, si con su saber y su genio hubiera hecho estudios de Escolástica. Habría logrado con menos trabajo su mayor gloria: pero no, le dió por la moda de la filosofía moderna, tan contraria al "ingenio sublime y religiosos de los españoles" y siguiendo a Descartes sujetó su alma al "Sceptisismo Philosóphico o duda racional."

Los opúsculos de Cigala y Coriche, únicos que nos quedan de estos autores, tocan puntos fundamentales de la controversia, pero no aclaran sino una parte de ella y no comprenden la pugna de ideas en conjunto. Son cañas quebradizas. Pero hay una obra de un jesuíta mexicano que tiene una manera de razonar congruente, muy contraria a la de Cigala, y que tocando temas semejantes a los de Coriche, no sólo los desarrolla con habilidad, sino más simplemente: es José Mariano de Vallarta y Palma, que nos interesa principalmente como misoneísta y por haber expuesto una tesis sobre la evolución de las ideas.

[28] *Op. cit.*, p. 175.

IV

VALLARTA Y LOS CAMINOS OCULTOS DE LA FILOSOFIA

Don José Mariano de Vallarta y Palma nació en la Puebla de los Angeles el 18 de julio de 1719 "limpio de toda mala raza, de moros, judíos, moriscos y de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica". Era hijo del capitán don Alonso de Vallarta y Palma, vecino de esa ciudad, y de su fecunda esposa doña Rosa María Augustina de Villaseptién, con quien se había casado y velado éste, años atrás, *in facie ecclesiae.* Descendía por el lado materno de caballeros de la orden de Alcántara, que habían sido alcaldes ordinarios de la Puebla —Jerónimo y José Villaseptién—, cumpliendo sus cargos "con aprobación de toda la República". Fué bautizado por el padre Bellido de la Sagrada Compañía de Jesús, con licencia del ilustrísimo señor don Pedro Hogales Dávila, obispo de esa diócesi, "quedando" como sus padrinos su abuela materna y su tío José, a los cuales hizo notorio Bellido "el parentezco espiritual que contraían y las obligaciones que tenían de enseñarle los rudimentos de nuestra santa fe" católica. [1]

Pasó sus primeros años entre su familia que era muy numerosa —sus hermanos eran seis: doña Francisca Xaviera, doña María Lugarda, don Martín, don Alonso,

[1] Certificado de Bautismo de José Julián Mariano de Vallarta y Palma. A. H. H. Temporalidades, 11-26.—Información de Martín de Vallarta. A. H. H. Temporalidades, 11-20.

don Ignacio y don Jerónimo— y vivió una infancia "ingenua e inculpada", a decir de su biógrafo Maneiro. Demostró "la excelencia y el calor de su ingenio desde que estaba estudiando elementos de gramática; adquirió en la escuela los primeros honores y benevolencia de sus maestros";[2] fué discípulo de Francisco Xavier Lazcano, hombre preclaro, maestro llorado por muchos a su muerte, buen latinista y buen escolástico, que mucho influyó en la formación del joven. El año de 1734 entró en Tepozotlán —colegio de jesuítas instalado en un pueblo cercano a la capital del virreinato— y allí comenzó su vida religiosa. "Habiendo cumplido con todos los estudios de un buen discípulo, durante dos años, y habiendo profesado los tres votos, se consagró a los estudios superiores en los que lo dirigió su maestro Ignacio Quingles",[3] jesuíta siciliano, con quien hubo de entregarse al estudio de las humanidades.

Designado más tarde para el magisterio, enseñó en México la Gramática, y obtuvo constante éxito entre sus discípulos. José Julián Parreño, conocido en toda la colonia por "el purísimo y clarísimo sabor de su cálamo latino", fué discípulo de Vallarta y después de muchos años confesaba: "que todo lo que en las letras había aprovechado se lo debía a la constancia y a la destreza con que Vallarta supo cultivar a todos los discípulos de su tiempo".[4] Vallarta, tras haber iniciado sus enseñanzas, escribió unas "Instituciones de Arte Retó-

[2] Joannis Aloysii Maneiri, *De Vitis aliquot Mexicanorum aliorunque qui sive virtute, sive litteris Mexici imprimis floruerunt.* Pars Tertia, Bononiae, Ex Typographia Laelii a Vulpe, 1792, p. 125.

[3] *Ibid.*

[4] *Op. cit.*, p. 128.

rica y Poética" y reelaboró las instituciones de Pedro María la Torre. [5] Fué buen escritor latino y humanista.

En 1745 lo llamaron para que enseñara filosofía en Puebla, y años más tarde, en 1749, pasó a México a enseñar esa materia y obtuvo la cátedra de Sagrada Escritura. "En ambas partes fué alabado y destacó por la admirable celeridad de su ingenio, siendo recibido con no poco entusiasmo, cuantas veces salía a la palestra". [6] Obtuvo el nombramiento de prefecto de estudios del Colegio de San Ildefonso y fué puesto en el seminario de México para presidir a los teólogos. Restauró la Academia, donde reunía a sus compaèeros para discutir sobre problemas de ciencia, o bien sobre opúsculos latinos, poesía, oraciones sagradas, etc.. . ., [7] y sustituyó al padre Lazcano en la cátedra del Eximio Suárez, que sirvió hasta la expatriación de los jesuítas de México.

En su viaje a Europa enseñó a sus jóvenes hermanos la lengua italiana, que él había aprendido de su maestro de humanidades. . . En Bolonia fué destinado a enseñar teología, y lo ejecutó hasta la total extinción de la Compañía. En 1775 pasó a Roma con el único objeto de conocer y venerar al vicario de Jesucristo, por cuya autoridad escribió varios opúsculos. A los nueve años regresó a Bolonia, donde perdió sucesivamente ambos ojos en 1787, y la vida en 1790, a los 71 años de edad. [8]

[5] *De Arte Rethorica et Poetica Institutiones* a Patrae Pedro María la Torre e Societate Jesu olim elaboratae; nunc vero a P. Josepho Mariano Vallarta ejusdem societatis. Mexici, Typis et sumptibus ejusdem Collegii, 1753.

De Arte Rethorica et Poetica Institutiones. A. P. Josepho Mariano Vallarta et Palma, Bononiae, Typiis Saxii, 1784.

[6] *Op. cit.*, nº 2, pp. 128-129.

[7] *Op. cit.*, nº 2, p. 130.

[8] Beristáin y Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, Vol. III, pp. 288-289.

José Mariano de Vallarta tenía un carácter amable y severo, suave e iracundo. Fué famoso en su tiempo por su manera de argumentar y por la fuerza con que expresaba sus razones. En la biografía que nos dejó Maneiro de él, hace constante alusión a estas dos particularidades de su espíritu. Refiriéndose a la última, dice que "era de una gran facilidad, rapidez y robustez para rechazar los argumentos. Utilizaba unos silogismos breves, claros, y que espantaban al adversario a manera de un rayo; ponía en tal forma en tensión los nervios de su raciocinio, que nadie podía resistir".[9] Debió su fama en esto ser muy grande, pues en México era "vulgar dicho —según Beristáin— que quien sabía responder a los argumentos del padre Vallarta, tenía mucho adelantado para responder a los que el diablo podía ponerle en el Tribunal del Juicio".[10] Pero ¿hasta qué punto influyó para imponer esta creencia la fuerza de sus razones o la fuerza de su carácter?

Todo lo observaba con suspicacia.

No sé por qué error de la mente —dice Meneiro con alguna ironía— había llegado a pensar que aunque no era hombre público podía y debía inmiscuirse algunas veces para impedir los errores domésticos o corregirlos. Y así de repente veías que Vallarta, que en un principio hablaba serenamente, de pronto con voz grave, con terribles silogismos, te demostraba que te habías equivocado, te prescribía el camino para enmendarte o te señalaba estas o aquellas cosas.[11]

Tal inquietud no se limitaba a las personas que le eran conocidas. No sólo a ellas quería preservar del error. Sino a todas las ovejas, a todos los pastores, a

[9] *Op. cit.*, nº 2, pp. 126-127.
[10] *Ibid.*, nº 8.

todos los cristianos. Y su ortodoxia —grave como su carácter— no permitía que nadie diese salida, por alguna ambigüedad, a defectos de doctrina. Así, era siempre suspicaz y receloso, y estaba siempre empeñado en descubrir atrocidades y herejías, o simples errores, que para otros, según él, pasaban desapercibidos. Vallarta tenía el hábito de recelar de

casi todo lo que escuchaba familiarmente en la conversación, o leía en los libros, no fuera que algún error se deslizase contra la santa fe, o tomase preponderancia alguna doctrina perniciosa contra las costumbres; por consiguiente a cada tres palabras, a la manera de los escépticos, dudaba, luchaba con gran eficacia, atormentaba miserablemente su inteligencia, y después del combate, era destrozado en internos tormentos. Su ingenio, evidentemente, si se le considera separado del espíritu de la religión, diríase que había venido a confundirse con la imagen de Pedro Bayle o del mismísimo Pirrón. [12]

Para comprender este agudo juicio de Maneiro, para comprobarlo, es menester entregarse a la lectura de la obra del *religioso escéptico*. En ella están encarnados, vivos, alentando, su escepticismo, su vigor, su vehemencia, su calma, un poco heredada, traída de un espíritu que se le adentró hasta el alma y que lo poseyó; de un cristianismo dulce, tranquilo, bienaventurado, del que saltaba para convertirse en el autor de los *terribles silogismos*, en el impugnador de las atrocidades del siglo, en el jesuíta indomeñable, herido, severo. En ella están, la calma de su carácter, por un lado, la acrimonia, por el otro; la calma de un cristianismo mondo, puro, y la inquietud de un mundo cristiano que respira

[11] *Op. cit.*, nº 2, p. 132.
[12] *Op. cit.*, nº 2, p. 131.

guerra. En sus sermones, en sus palabras edificantes, en sus elogios y añoranzas, en todo lo que pinta de positivo, está la calma. Pero no se queda en ella. Su inquietud no lo deja, y aquí empieza a caer una reprobación, allá otra, hasta que todo va quedando en un juego constante de afirmaciones postivas y negativas, de exaltaciones y reprobaciones. Detrás de las figuras que exalta, que pone como un ejemplo de vida, está el ansia de que los hombres no se salgan del camino verdadero, no vayan a caer en afirmaciones oscuras, en creencias que puedan ser perniciosas, en mentiras verosímiles. Aparece un Pirrón o un Pedro Bayle, un escéptico católico, que pone en duda toda doctrina moderna, y que está seguro allí donde cuenta con la palabra divina y con el magisterio de la Iglesia. En saliendo de la tierra de tradición duda de todo y encuentra, con candor, errores funestos para el mundo.

Resulta difícil precisar con exactitud desde cuándo se preocupó Vallarta por la defensa de la fe y de la escolástica. Las palabras de Maneiro sobre su escepticismo pueden referirse sólo a su manera de pensar y de ser en el destierro, después de que ha abandonado con la orden, las tierras mexicanas. No es así, sin embargo. Ya en ellas tuvo ocasión de enfrentar su carácter al movimiento ilustrado, y percibió el continuo oleaje que venía de Ultramar, dejando una parte mínima de su labor apologética, pues para dejar la principal, hubo de pasar antes por el penoso viaje a Italia, por los vejámenes y las dificultades, por la inseguridad de la vida de su orden: hubo de contemplar el teatro europeo.

En los opúsculos que hizo en México aparecen in-

sensiblemente las huellas del futuro y total repudio de la Ilustración. Lo primero que se ve en ellos es aquella nota de bondad y de afabilidad a que se refiere Maneiro. Constituyen una literatura en que revuelan los valores cristianos que por aquel entonces entraban ya, después de tantos siglos de literatura religiosa en castellano, dentro de una rutina difícil de quebrar, en el momento de expresarlos. Sermones, cartas necrológicas, obras de poco remonte, que, siendo pías, sirven para comprender la obra de contradicción y de combate. Tales la *Carta de Consuelo a don Antonio Zabala*, en que hace la apología de las virtudes de un niño cristiano con una naturalidad ingenua, [13] y el sermón fúnebre al Arzobispo de México Manuel José Rubio y Salinas, en que hace la apología de un obispo, contando entre sus principales méritos el haberse rodeado de teólogos para el gobierno de su diócesi. [14] Pero en los dos no hay nada que directamente pueda interesar a nuestro propósito, pues los primeros trasuntos de la Ilustración se hallan sólo en un tercer opúsculo llamado: *El Sabio con Aprobación de Dios*, en el que, describiendo las virtudes que deben tener los teólogos, ataca a la Modernidad. Según él, los teólogos —únicos verdaderos sabios— son la fuente de la vida cristiana. Son guías de guías, conciencias de conciencias. Su manera de ser y su manera de pensar están, como en todas las ovejas de Cristo, íntimamente unidas.

[13] *Carta de Consuelo que a don Antonio Zabala escribió José Mariano de Vallarta y Palma, S. J.* México, Imp. del Real y más Antiguo Colegio de San Idelfonso, 1762, s. pp.

[14] *Sermón Fúnebre que en las Honras del Ilustrísimo Sr. D. Manuel Joseph Rubio y Salinas, Arzobispo de México. Predicó José Mariano de Vallarta y Palma, S. J.* México, Imp. Nueva Antierpiana de D. Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, 1766, p. 18.

De su propia grandeza y méritos no hay sino un paso a la grandeza de su pensamiento. Este debe revestir en el hombre cierta dignidad y virtudes. No vuela solo, sino que está uncido a un tipo especial de hombre, que lo posee y lo explica, que lo defiende y lo propaga: el Sabio con Aprobación de Dios.

José Mariano de Vallarta escogió la figura del teólogo mexicano Eguiara y Eguren, muerto el año de 1763, y conocido más por su *Biblioteca Mexicana,* que por sus obras teológicas, para hablar de las virtudes y del pensamiento que debería —en su concepto— poseer todo sabio católico. Dirigiéndose al claustro de la Real y Pontificia Universidad, hizo una evocación de sus méritos y servicios personales, de donde se adelantó para acomodarlo a la idea de un sabio por antonomasia, dueño de una filosofía alentada por la Divinidad.

En este sermón fúnebre lo positivo de la vida cristiana se enfrenta con violencia a lo que parece negativo, para Vallarta, en el pensamiento moderno. Ya no se trata de un puro relato. Abandonando por momentos la ejemplaridad de la vida, pero basándose en ella, ataca a los que no son sabios con aprobación de Dios y así entra por primera vez de lleno en la polémica que se desarrolla en el siglo en torno a la Ilustración.

¿Cómo era Eguiara? ¿Por qué méritos alcanzaba el dictado de sabio con aprobación de Dios? ¿Por qué debía ser alabado no por uno sino por muchos, y correr su fama por el Orbe?... Eguiara había ganado créditos y premios en su niñez y el título de doctor a los diez y nueve años; por oposición, la cátedra temporal de filosofía, la de vísperas de teología y la de prima; había

compuesto tres tomos en folio sobre cuestiones teológicas y teojurídicas; había presidido más de cien funciones y actos; dirigido la Academia de Teólogos por veintiún años, y todas sus conferencias escolásticas y morales; había compuesto diez y siete oraciones panegíricas, y formado tres tomos de la *Biblioteca Mexicana,* dejando "depuestos y colectados" materiales para otros dos... ¿Pero eran esas razones suficientes —se preguntaba Vallarta— para llamarlo sabio con aprobación de Dios? No, pues para ello se necesitaba mirar su doctrina, ahondar en su pensamiento y en sus virtudes.

No había sido un sabio, ignorante u olvidado de su Criador... Desde el amanecer de su entendimiento y al rayar la luz de su razón, estuvo despierto para buscar al Dios que lo crió... Su oración era cuotidiana, sin faltar a ella aun en el embarazo de sus grandes tareas. Y esto es, añadía el jesuíta, lo que hace al sabio con aprobación de Dios. *In conspectu Altissimi deprecabitur. Aperiet os suum in oratione:* pedirá a Dios la luz para alcanzar la sabiduría: ¿Y cómo hará esta su petición? *Pro delictis suis deprecabitur,* pidiendo perdón de sus pecados y culpas...[15]

Vallarta, dirigiéndose a la Universidad, procuraba con el ejemplo de este hombre, inclinar a los teólogos que le escuchaban, a los maestros y a los estudiantes, a llevar una vida que era la más opuesta a las ideas modernas, y la oposición no debía estar sólo en el pensamiento, sino en la raíz misma de la vida de los sabios. No era sólo una filosofía nueva la que pretendía atacar, no se conformaba con que sus colegas pensaran que "ciertamente Dios aprueba la teología escolástica",

[15] Vallarta, José Mariano, *El sabio con Aprobación de Dios. Sermón fúnebre dedicado a don Juan Joseph de Eguiara y Eguren,* s. p. i., 1763, p. 25.

sino que iba más lejos, abarcaba un espacio mayor. La fuerza debía radicar en las costumbres, en la manera de ser, en la vida penitente y virtuosa. Era necesaria la luz de la escolástica; pero para luchar contra la nueva razón no debía oponerse sólo la razón, sino la religiosidad, el fuego, el ímpetu de la vida espiritual. Esta vida espiritual debería llegar, como en Eguiara, a hacerlos sentirse fuertes en Dios y por Dios. Pedirían a Dios la luz para alcanzar la sabiduría. Unirían así religión y ciencia, fe y conocimiento, costumbres y saber. Harían ejercicios, castigarían su cuerpo "con rudos golpes de una tirana disciplina" y, como Eguiara, usarían cilicios de alambre para mortificarse. Así, en esa humildad, en esa devoción, en esa fe, su espíritu se instruiría en las ciencias de la filosofía y de la teología, adquiriendo la *sapientia*, esto es, el conocimiento de las cosas humanas y divinas.

Con esa hermandad entre vida y pensamiento, entre valor y fe, se adentraba Vallarta en la dinámica del más puro catolicismo, previendo ya, porque había tenido muestras de ello, que venían tiempos en que los sabios iban a abandonar, primero el fervor, y después la razón. Hablo aquí en términos escolásticos.

Vallarta dice:

No fué el doctor Eguiara sabio reprobado de Dios en su rectísimo juicio y condenado a perpetua infamia. Son concordantes los textos de Isaías y de San Pablo, en que reprueba Dios a algunos que el mundo tiene por sabios: y aun al del profeta alude el apóstol en el suyo. *Scriptum est enim,* dice en su primera carta a los de Corinto, *perdam sapientium sapientiam, et prudentiam prudentium reprobado. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor hujus saeculi?* y el profeta dijo: *Peribit sapientia a sapientibus ejus: Ubi est litteratus? Ubi*

legis verba ponderans? Ubi doctor parvulorum? ¿Y quiénes son esos literatos, quiénes esos maestros, quiénes estos sabios reprobados del Sabio de los Sabios? *Ubi sapiens?* Estos eran los filósofos sin fe y religión? *Ubi scriba?* Estos eran los doctores de la ley, en el pueblo de Dios, sin virtud. *Ubi conquisitor hujus saeculi?* Estos eran los físicos curiosos en averiguar los secretos de la naturaleza sin miramiento a su autor. Porque en este pasaje notaba el Apóstol a aquellos idólatras y judíos, que en aquel mismo tiempo en que lo escribía, émulos de los sagrados predicadores del Evangelio engañaban al mundo, jactando que ellos solamente enseñaban la verdad. Estos eran unos sabios a lo de el Siglo y a lo de el Mundo, cuya sabiduría hizo ver Dios que era necedad y error; *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus Mundi?* Prosigue el Apóstol y San Ambrosio: *stultam fecit scientiam Philosophorum...*[16]

Como se ve, en materia de exégesis de textos, se permitía algunas libertades Vallarta, mal corriente en aquellos tiempos y muy traído y llevado en el fray Gerundio de Campazas. Las palabras de San Ambrosio, desde luego, no tenían un significado incondicional, ni podían tenerlo. Para los propósitos de la oración, se referían a la ciencia de los filósofos mundanos, de los que sin levantar la vista del suelo, marchaban por la Naturaleza sin entender la voz de su Creador. Se referían a los que, como los "euclidianos, se quedaban en un "mero sensualismo", en un mundo sin concierto.

¿Reprobó Dios la filosofía, y qué filosofía? ¿Cuál si no la contraria a la fe divina? La que desdice de la religión cristiana? La que está toda sumergida en la naturaleza sin atención a las verdades reveladas. La que sólo se versa y advierte en indagar curiosidades de lo sensible y lo corpóreo sin respeto a Dios. La que por estar destituída de su luz se

[16] *Op. cit.*, p. 8.

precipita en errores, como cayeron en algunas Platón, Aristóteles, Epicuro.[17]

Ideas viejas para problemas nuevos. *Stultam fecit scientiam philosophorum.* ¿Pero de qué filósofo? De los judíos y de los sensualistas. Las palabras de Anselmo y de Pablo corren de uno a otro punto del tiempo con rapidez vertiginosa, para aplicarlas a los filósofos modernos y a los físicos, y con olvidadiza suavidad a los filósofos paganos de la Grecia.

Así pues no fué sabio de los reprobados de Dios el doctor Eguiara. Estudió y supo la Filosofía hasta poder enseñarla: por eso fué catedrático de ella. Pero no fué su filosofía sin fe, ni sin aprecio de su luz sobre toda la que puede dar la naturaleza. Estudió y supo aquella filosofía que está hermanada con la Teología sobrenatural en los principios en que deduce sus conclusiones. No paró en la Filosofía, sino instruido en ella pasó a estudiar y saber Teología... Fué filósofo pero no *conquisitor hujus saeculi,* porque su filosofía no fué meramente sensible, ni toda natural, ni se detuvo en curiosas averiguaciones de lo corpóreo; sino con acierto, que no puede negarse en la intención (¿y cómo no en el dictamen?) unió las especulaciones de lo criado con las contemplaciones de lo divino; los alcances del entendimiento con los descubrimientos de la revelación; y las probabilidades del discurso con las seguridades de la verdad de Dios.[18]

El jesuíta no olvidó señalar que el sabio no se instruyó en filosofía ni teología novadoras, sino en las de los antiguos. Tampoco olvidó que Eguiara puso su aplicación y estudio en las Escrituras, afianzando sus doctrinas en los textos, "no dejando toda la prueba a la razón, ni a la elocuencia, ni pretendiendo que se die-

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

ra fe y crédito a sus discursos, por sola su autoridad, sino solicitando la suma que es la de Dios en su Escritura y la grande de los padres y los teólogos distinguidos". [19]

José Mariano de Vallarta dejó bien perfilada la figura tradicional del sabio. No olvidó decir que su ciencia era escolástica y su fe cristiana. Ni olvidó su disciplina, que le llevaba a sacarse sangre con los cilicios, ni su ética, que estaba fundada en la autoridad de los moralistas de crédito: *Narrationem virorum nominatotu conservavit,* ni su función de sacerdote que pregonaba las glorias de Dios no sólo en el templo sino también en las plazas, calles, esquinas, donde estaba la plebe ignorante; ni la buena dirección en que condujo a sus hijas espirituales, ni su humildad, que lo hacía colocarse a los pies de Lucifer, ni su castidad, que le valió el que le pusieran en una mano del retrato que le pintaron las capuchinas una flor de azucena.

El año de 1769 por orden de Carlos III fué expulsada de México, como de otros dominios españoles, la Mínima Compañía de Jesús, dejando un vacío difícil de llenar en la educación de la juventud y en las misiones de la fe. José Mariano de Vallarta y Palma pasó a Italia, para vivir allí hasta el fin de sus días, enseñando y escribiendo. En Italia los jesuítas mexicanos recibieron paulatinamente el influjo del cambio de lugar, y muchos de ellos mudaron sus intereses, abandonando, como en el caso del abate Francisco Xavier Clavijero, la filosofía, para entregarse a otras disciplinas que les parecieron más acogedoras o momentáneamente más útiles. Muchos de ellos escribieron sobre

[19] *Op. cit.,* p. 19.

la tierra que habían dejado, sobre la gente, la historia y las antigüedades de la Nueva España, apresados un poco, siempre, por la nostalgia. Vallarta no participó de estos intereses. Siguió, por el contrario —inclinado en parte por el temple de su carácter—, reelaborando sobre aquellos temas que ya lo habían inquietado desde México.

Los errores domésticos del cristianismo atrajeron sobremanera su atención, y si antes los había atacado en cátedra, a partir de esta época se decidió a escribir contra ellos, publicando un libro que los señalara y los pusiera al desnudo. Si es posible pensar que para los partidarios de la filosofía moderna —como Clavijero— la expulsión de la orden los hizo más cautos en la expresión de sus ideas, hasta que desaparecieron totalmente de sus trabajos; y que les produjo desasosiego en su alma y desilusión la nueva filosofía, que en una de sus múltiples formas, ayudando a los reyes, creaba un ambiente hostil a la Compañía, es fácil comprender que quienes desde América ya se mostraban sus decididos émulos, no hayan reaccionado frente a ese golpe, sino haciéndose más fuertes en sus ideas, más desconfiados y hoscos.

El cambio de lugar fué también para el teólogo mexicano un cambio en el tiempo. El golpe recibido y el haber descubierto hacia dónde llevaban al teatro católico europeo unas ideas que en América apenas estaban floreciendo, que en Europa habían florecido un siglo antes, en igual o parecida forma que en el Nuevo Mundo, debió aumentar su suspicacia y hacer vivir a quienes se preocupaban del mal de la filosofía, no sólo

un viaje a través del océano sino a través de la modernidad.

En Italia no había, ni con mucho, un cambio tan completo como en Francia. Italia no se alejaba tanto como Francia del ideal del mundo ortodoxo cristiano; pero del Norte llegaban siempre los ecos de la tormenta del siglo y se vivía en vecindad con los ateos y protestantes.

Dos obras resultan de interés para comprender el pensamiento de Vallarta en esta segunda época: sus *Regulae Observandae ut cum Catholica Ecclesia vere sentiamus*, publicadas en Roma bajo su nombre, en el año de 1778, y sus *Juliani Poncii ad Christianum Philadelphum de Cunniculis Philosophici epistolae,* publicadas un año después en Luca, provincia de Toscana. Aunque de la primera, por más empeño que he puesto en encontrarla, no ha venido a mis manos un ejemplar, puede suponerse por el contenido mismo de su título, que tiene ideas expresamente emitidas para contrariar a la Ilustración. La segunda, publicada bajo el pseudónimo de Julián Poncio es un ataque a las ideas filosóficas y religiosas, que surgen en el siglo XVII y se desarrollan a través del siglo XVIII.

Me convencí que las cartas de Julián Poncio al cristiano, debían hacerse del dominio público —dice el editor— porque hay motivos para esperar que una vez publicadas, la misma fe reciba ayuda, pues descubren los caminos por los cuales se invade insidiosamente la fe cristiana. Porque nuestro tiempo —añade— ha caído en una confusión tal, que debiendo temer otros muchos males, nada debemos temer más que la perfidia... [20]

En razón de la materia filosófica y de la perfidia,

[20] *Juliani Poncii ad Christianum Philadelphum de Cuniculis Philosophicis Epistolae.* Lucae, Ex Officina Jacobi Justi, 1779, p. III.

Vallarta usa de dos tipos de impugnaciones. Ataca, usando la lógica escolástica, por un lado, pero sin abandonar, por el otro, la vena religiosa. Y en esto se asemeja a la mayor parte de los impugnadores de la modernidad y de los apologistas de su época. Cuando llegó a Europa se encontró con un ambiente intelectual que contrastaba del todo con el de la Nueva España, y vió una "verdadera plaga de hombres que se llamaban filósofos" que dominaba la ciencia, la filosofía y las costumbres. Su escepticismo lo llevó a indagar y a reflexionar sobre el desarrollo de esa plaga, y descubrió un hecho sutil que expresó ingenuamente en las *Cartas al hermano cristiano*. Era éste el del camino oculto: la filosofía y los filósofos habían ido adquiriendo poderío en su rebelión contra la ortodoxia sin que los pensadores más católicos se dieran cuenta, y habían sembrado *minas* que estaban prontas a derrumbar la fe. Al hablar de la existencia de caminos filosóficos contrarios a la fe ortodoxa, descubrió la evolución del pensamiento moderno, atribuyéndola a una consciente malignidad. Y en el texto así lo explicó, diciendo que la filosofía moderna había obrado

> ocultamente y con astucias, de modo que la fe fuera invadida por caminos ocultos, sin que los soldados, ni siquiera los alertas, pudieran prever las celadas. El mal —afirmaba— había podido permanecer ignorado por mucho tiempo, mientras el fuego se deslizaba falazmente, pero a partir del momento en que él lo presenciaba, había saltado ya y no quedaba otro remedio, que señalar los caminos por los que el incendio había llegado, a fin de prevenirse por todos los medios, para extinguirlos, o a lo menos, para que no siguieran introduciéndose furtivamente. [21]

[21] *Op. cit.*, p. VI.

En sus consideraciones sobre la modernidad atacó violentamente el panorama que contemplaba y procuró hacer su historia, cuando menos, a grandes rasgos. En el empeño puso a prueba su ortodoxia, saliendo ileso en todos los extremos. El pensamiento moderno no le dejó sino una influencia que él mismo no pudo percibir... No cejó un punto, no concedió a la nueva filosofía sino algunos adelantos en la física, que como tantos otros misoneístas declaró poco dignos de aprecio. Pretendió destrozar por completo a los filósofos y aun quitarles el nombre de tales. Los pintó malignos y perversos, y llamó caminos ocultos a sus *insidias* "tomando un ejemplo de la guerra donde los enemigos construyen secretamente subterráneos, para tomar las ciudades que no pueden tomar por la propia fuerza", [22] imprimiendo así a sus trazos históricos el carácter polémico de su obra.

Sus consideraciones sobre la filosofía moderna negaban a ésta todo valor, ya fuera considerándola totalmente extraña al cristianismo, o en sus aspectos o escuelas de fácil conciliación. Su Santidad Pío VI había dicho en una Encíclica que se presentaban en los últimos tiempos aquellas mismas características peligrosas de las cuales había hablado el Apóstol, diciendo que existían hombres amantes de sí mismos, libidinosos, soberbios, blasfemos, que simulaban piedad, que pretendían ser virtuosos y aprendices; pero que nunca llegaban a la ciencia de la verdad y que tenían corrompida la mente. "Todos ellos se jactan de los triunfos de la Filosofía; pero debajo de esta palabra se esconde la impiedad y sirviéndose de ella llevan a la multitud a la impie-

[22] *Op. cit.*, p. v.

dad." [23] A los falsos piadosos, a los impíos, y a los filósofos ingenuos que pretendían que ciertas ideas de la modernidad no eran contrarias a la fe, a todos, en términos más o menos semejantes, atacaba el jesuíta expulso.

En el mismo seno de la Iglesia había dos clases de hombres —según su considerar—: unos negaban al Cristo por el cual habían sido redimidos, otros no desechaban completamente la fe de Cristo, pero dejaban que viniera a menos. Eran aquellos los *filósofos* (así se llamaban a sí mismos)—, cristianos por profesión del bautismo y nada más, pues negaban la divinidad de Cristo y el propio sacramento. Estos, los que sin dejar de ser católicos pensaban que no tenía inconveniente alguno el permitir ciertas innovaciones en la filosofía, atreviéndose a juzgar y condenando por falso lo que les agradaba. Vivían los *filósofos* sin ponerse de acuerdo, disputando los unos con los otros, y creyendo unos lo que otros no creían, por lo que resultaba difícil asegurar en qué consistía la religión y la fe de cada uno de ellos. Algunos confesaban que existía un solo Dios, pero ya no admitían la Trinidad, otros eran politeístas y llegaban a venerar como a dioses incluso a los emperadores, otros, finalmente, parecían ser ateos, pues reconocían que la fatalidad y la causalidad eran autores del universo. Gustando de distintas ideas, escogían unas para creerlas y otras para desecharlas, de donde surgía una discordia en su pensamiento, que era evidente cuando hablaban y cuando escribían. [24] A pesar de ella, había un interés que los unía. Todos convenían en atacar

[23] *Op. cit.*, p. 2.
[24] *Op. cit.*, p. 6.

la fe de Cristo, pretendiendo a menudo no ser sus enemigos. En ese caso se embozaban y se ocultaban diciendo que amaban la verdad. Estaban de acuerdo en que ni eran enemigos de Cristo ni de la verdad, y pretendían no aparecer como enemigos de la fe, diciéndose amantes del ingenio y perseguidores de la sabiduría. Pero a pesar de su ardid pronto aparecía su miseria: no estudiaban a Platón, no gustaban de Zenón, no les agradaba el Peripato. Siendo así, y considerando sobre todo el último punto, ¿por qué se llamaban filósofos?, ¿por qué decoraban su situación con el nombre de la filosofía? [25]

Pues la verdad —escribe Vallarta— está en la fe de Cristo y en los argumentos deducidos de la verdadera filosofía. Los teólogos los llaman argumentos de credibilidad y son demostrados con suma evidencia. Todavía más: la verdad misma es Cristo. [26]

Estas palabras son el sustento de toda su visión teológica. Con ellas elimina radicalmente la posibilidad de que pueda existir una filosofía sin religión, que, de surgir, no es a su entender sino una situación decorada, de la que no pueden nacer sino fenómenos, deducciones absurdas, falacias. Esa "situación decorada", ya sin recato alguno, se pavonea por toda Europa. La fe y una *razón* que no es razón andan separadas.

Nos llamamos filósofos —dicen los modernos— porque somos conducidos por Dios cuando conocemos por la razón, y por la razón conocemos los preceptos de nuestro oficio. Pues fué siempre propio de los filósofos el ser conducidos por la razón y el no basarse en la autoridad divina. [26 b]

[25] *Op. cit.*, p. 7.
[26] *Op. cit.*, p. 7.
[26b] *Op. cit.*, p. 8.

Vallarta de acuerdo con las creencias de su religión y con la premisas de su escuela, negaba con violencia semejante atrevimiento, calificándolo de inaudito. Daba por sabida la existencia de verdades superiores a la razón, y considerando la existencia de una sola razón acababa con la de los filósofos; pues —decía— si realmente siguieran la razón aquellos filósofos que van contra la fe de Cristo se podrían llamar con rectitud filósofos. Si siguieran la razón ya no habría por qué llamarlos anticristianos.

Si nosotros al querer afirmar la fe de Cristo por la razón, hiciéramos afirmaciones contradictorias, equivaldría a decir que Cristo era un hombre mendaz y que no era el Dios verasísimo. ¿Pues qué cosa es desechar la fe a causa de la razón si no poner en la fe algo que repugna a la razón? [27]

Así terminaba por hacer de la filosofía y de la base y esencia de la razón un problema de fe, y se colocaba en una postura que no variaba en lo más mínimo, probando los peligros e inconvenientes filosóficos que podía acarrear cualquier cambio. Si negaba total valor a los ateos, no era menos severo con los deístas y con los católicos que soltaban las riendas de su inteligencia. A unos y a otros declaraba anticristianos, tuvieran o no conciencia de su maleficio. A estos los quería salvar indicándoles los peligros que acarreaba el no someter la mente y la voluntad a las leyes instituídas directamente por Cristo y por la Iglesia. De nada servía que se dijeran y creyeran religiosos si creían que la existencia de Dios sólo se puede probar por la razón. Con ella no podían probar la existencia de un Dios Remunerador, ni de un Dios Trino, y en no habiendo Dios

[27] *Op. cit.*, p. 9.

Remunerador dejaban al cuerpo sin alma y al hombre sin vida ultraterrena y sin esperanza de felicidad. La sola razón traía tales inconvenientes, y contrariaba la fe y la palabra de Cristo tantas veces que no se le podía llamar así, ni hacer excepciones dejándola suelta una u otra vez. Había que negarla y repudiarla siempre y ver cómo se filtraba en el espíritu, y cómo se había filtrado con el tiempo en el espíritu del hombre. Los *filósofos* habían dirigido una lucha oculta y tenaz, invadiéndolo todo: las academias, los santuarios, las casas de magnates, las aulas reales, etc., con el objeto de colocar en el altar a su diosa. Primero, habían adquirido para sí el título de sabios, después, se habían rodeado de fama, dando consejos y alcanzando la dignidad de magistrados, finalmente, habían introducido su pensamiento a través de todas las ciencias: la Gramática, la Oratoria, la Poética, la Lógica, la Física, la Metafísica, la Etica, la Matemática, la Teología y la Historia. Con ardides o con ingenuidad, habían pervertido la religión y la filosofía hasta ponerlas en el estado lamentable en que se encontraban. Las autoridades debían precaverse de esos caminos ocultos, de esos cambios apenas perceptibles; pero también cada uno de los cristianos.

Los caminos ocultos eran de dos tipos en lo general: por un lado, conducían a la secularización de la ciencia y de la sociedad: los hombres profanos estudiaban y emitían sus opiniones, levantando un gran interés por el mundo; por otro, acarreaban inconsecuencias y contrariedades a la fe, llegando a convertirse en manifiestas herejías.

Refiriéndose a la gramática, escribe Vallarta: "Yo

no digo que en este arte se haya promulgado la conspiración herética y filosófica. . ."

y tras explicar la decadencia y degeneración en que se hallaban las escuelas cristianas, advierte cómo se introdujeron en ellas maestros que desconocían la teología y las ciencias eclesiásticas, surgiendo un grave perjuicio al disminuir el interés y la preocupación por la fe cristiana. Los maestros profanos se preocuparon, en primer lugar, por adquirir una gramática latina sencilla, un arte que ofreciera facilidad para aprender la lengua, y hallaron el arte gramatical del filósofo Albertiano. Con él, los niños, tras aprender rápidamente el idioma, se entregaron a la lectura de textos de religión y de teología, que no podían entender como era debido, pues tanto ellos como sus maestros carecían de los conocimientos teóricos y de la orientación cristiana apropiada, que se requieren para tales estudios. Viéndolos en desconcierto, los maestros profanos se aprovechaban para ir destilando su "sangre" en la leche que les daban, engañándolos con aquel especial cariño que solían emplear con sus alumnos.[28] Pero no se conformaban con ello, sino que los persuadían a que estudiaran el idioma francés, que había recomendado extender por todo el Orbe Rollin, en un tiempo en que en Francia todavía había muchos obispos y doctores católicos de preclaro ingenio que escribían en romance; pero en el que Feijóo, el mismo Feijóo que recomendaba a los españoles su estudio, reconocía los muchos peligros que encerraba su conocimiento, y sobre todo el de disminuir la fe.[29]

En la lógica los caminos quizá habían sido menos ocultos pero más dañosos. En todo caso estaban unidos éstos a aquéllos en la sucesión del tiempo. "Existe un indudable tránsito de la gramática a la lógica en el siglo pasado y en el que transcurre, pues como el hombre nació para hablar y raciocinar, la gramática lo ense-

[28] *Op. cit.*, p. 36.
[29] *Op. cit.*, p. 38.

ña a hablar y la lógica a usar de la razón." [30] Habiéndose dado cuenta los filósofos modernos de su importancia no la habían descuidado. D'Alembert había concedido el dominio de la lógica a unos cuantos sabios, y después de sublimar su valor, había tenido el desacato de decir que "la lógica verdadera no era aquella que se enseñaba en las escuelas católicas", [31] aun cuando no había dicho cuál fuera a su entender la verdadera lógica. Otros filósofos modernos, a más de atacar la lógica escolástica, habían propuesto una que sólo podía ser útil para resolver los problemas de este mundo, o que, como la de Arnaldo, había llevado a funestos errores en los problemas de la teología. En ambos casos habían hecho daño, pues la lógica escolástica impugnada rudamente (decían de ella, o que olía a rancio, o que daba vergüenza obligarse ante Aristóteles, o que molestaban el encarcelamiento y las cadenas en las cuales estaba presa la libertad en que nacimos), a pesar de ser árida por el sistema que emplea a base de silogismos, era la más útil para la propagación de la fe, y a la vez para el conocimiento del mundo. Al reprobarla, los anticristianos daban cabida a su amor por "la novedad amena del filosofar", [32] olvidándose de los triunfos que había obtenido sobre la lógica de los medas, persas, romanos, godos, etc., que con la suya no habían podido contener la fe y la razón cristianas, y que a pesar de su fuerza habían caído, dominados por la lógica escolástica y por la fe de Israel; y olvidándose también que en los tiempos de Melchor Cano, después de haber restituído la

[30] *Op. cit.*, p. 42.
[31] *Op. cit.*, p. 42.
[32] *Op. cit.*, p. 46.

lógica casi desde los umbrales, la herejía luterana no había podido reinar donde estaba la escolástica y había devastado allí donde estaba ausente o descuidada.[33] En cambio la nueva lógica, a más de no servir en nada a la fe era dañosa e inútil. Los pocos servicios que podía prestar a la fe, según los modernos, Vallarta los negaba del todo. Su nacimiento había sido dañoso con sólo haber puesto más su atención en el mundo que en la religión, y conforme había crecido había dado muestras de los frutos que lograba, francamente contrarios a aquélla.

En Vallarta todo lo explica el racionalismo. Lógica y religión están fuertemente unidas. El valor de aquélla debe ser visto exclusivamente en relación con la utilidad que puede representar para ésta, y la lógica es o debe ser un elemento de convicción utilizable para la defensa y propagación de la fe. Vallarta se halla totalmente negado para entender la existencia de religiones sin lógica, ni de una lógica que no sirva a un dogma. El hecho de comparar diversas religiones en pugna y pensar que cada una de ellas tiene una lógica, es prueba de la afirmación. Olvidando los muchos factores que influyen en el cambio de religión, piensa que a una religión triunfante corresponde una lógica triunfante. De ahí que atribuya una enorme importancia a los caminos ocultos de la lógica moderna, y a la manera en que tiende a librar el pensamiento. Renato Descartes aparece ante sus ojos: hombre que por su estado no debió interesarse en los arduos temas que se atrevió a discutir y sobre los que emitió su opinión; militar durante veinte años que con un conocimiento mal dirigi-

[33] *Op. cit.*, p. 52.

do "se pasó a la enseñanza de la filosofía y publicó un libro en el que dió a conocer una creación del universo forjada en su cerebro" y que —como tantos otros—, "aunque no era anticristiano y confesaba a Cristo con la boca y creía en su espíritu, pudo sin embargo, desde el momento en que hizo filosofía, abrir con ella el camino oculto a la anticristiana, que ya desde entonces daba vagidos." [34] El problema de la autoridad científica, destruído en parte por el filósofo, da lugar a que el jesuíta diga cómo debe y cómo no debe pensarse, incurriendo en un lugar común de la literatura apologética: "Para conservar la fe íntegra, es conveniente, como advierte el apóstol, aprisionar el entendimiento en obsequio de Cristo. Por consiguiente si alguno filosofa de modo que, al pretender señalar los efectos de la naturaleza, no considera a Dios como su autor, afirma que Dios nada nos enseñó ni de palabra ni por escrito." [35] Vallarta reconoce que el filósofo cristiano puede pensar sin apoyarse de continuo en la palabra de Dios, puesto que no posee todos los secretos de la naturaleza, pero si de allí pasa a pensar que tiene derecho a obtener conclusiones libremente, forja un camino oculto. Porque la misma fuerza del ingenio humano es en ocasiones fuente de falsedad: "Puede ser que se alucine, y vicie las verdades mismas afirmadas por Dios. En tal caso ciertamente se equivoca, aunque filosofe con un genio lleno de gracia y elegancia." [36] O puede ser que juzgue por cierto lo que le agrade y no lo que está de acuerdo con la razón, ya que, "juzgando con la mente, los hom-

[34] *Op. cit.*, ep. IX.
[35] *Op. cit.*, ep. IX.
[36] *Op. cit.*, ep. IX.

bres son arrastrados con frecuencia al mismo lugar adonde son conducidos amando con la voluntad." [37] En todo caso y a pesar del camino oculto que procura un más libre pensar, Vallarta observa con agudeza los resultados prácticos:

> Ni siquiera los mismos filósofos anticristianos, de quienes es propio el libertinaje en el pensamiento, mucho menos los ecléticos, que prefieren la libertad y no el libertinaje, quedan inmunes a la condescendencia delante de cualquier autor. Tienen sus propios autores, ya antiguos, cuyos escritos los dirigen, ya vivos, cuyas opiniones respetan. Aun los más libres no quieren pensar sin basarse en un autor y no manifiestan sus pensamientos en los libros sin protejerse bajo una autoridad... [38]

Por tanto, sus esfuerzos en todos sentidos son inútiles y lo único que logran es desviar el fin verdadero del arte de pensar, creando lógicas como la geométrica, que sirven más para constructores de ciudades que de la fe cristiana, como si el arte de pensar hubiera nacido para formar geómetras y no teólogos. [39]

Vallarta insiste con harta frecuencia en la secularización de la filosofía y del filósofo que va trastrocando el mundo católico y dándole un cariz distinto, pleno de peligrosas novedades, rico en dislates contra la fe; y que va creando un ambiente racional distinto, poco religioso, afín a lo mundano, propio para el desconcierto del cristiano y progenitor de una cadena de males. Observa que los pensadores que quisieron hacer una lógica geométrica no abandonaron la idea de tratar con ella los problemas divinos, a pesar de que se intere-

[37] *Op. cit.*, ep. IX.
[38] *Op. cit.*, ep. IX.
[39] *Op. cit.*, p. 64.

saban más por tratar los problemas de los números. Y observa cómo al tratar cuestiones morales y teológicas habían cometido serios errores: Arnaldo, en teología, al tratar de la gracia de Cristo, Newton, al tratar de la Divina Trinidad y al interpretar el Apocalipsis, Pascal, al exponer la doctrina moral y al comentar el espíritu de la ley divina. [40] ¿Y todos, por qué habían errado, si no porque no eran teólogos y su lógica no era la escolástica?

En la física había ocurrido otro tanto. En ella, Descartes, aun a su pesar había puesto un camino oculto. Desde el exordido había contradecido a Dios, desde el momento en que explicara el principio del mundo que para nada estaba conforme al Génesis. Se había topado con problemas ya resueltos por Dios y había llegado a conclusiones que le eran contrarias... Pero no había andado solo; muchos le acompañaran en el mismo terreno: Gassendo, Copérnico, Newton... Todos ellos habían llegado a conclusiones infames, según decía el teólogo, que al entrar en la materia, más se ensañaba y se exasperaba, llegando su irritación a hacerlo proferir las más crueles ironías. La física moderna tocaba, entre otros, problemas muy delicados como el del origen del mundo, el de la existencia del alma y el de la extensión de la materia, que afectaba a la doctrina sobre la Eucaristía. Hablando del origen del mundo, Descartes había dado una explicación distinta a la del Génesis, Gassendo había pretendido que el espacio existía desde la eternidad, que era infinito en la extensión y que ni aun la inmensidad de Dios podía entenderse sin él, Newton había dicho que los cuerpos del mundo se habían crea-

[40] *Op. cit.*, p. 65.

do, desde el principio, por partículas de la materia prima puestas en movimiento. Todas esas afirmaciones eran contrarias a la fe; pero ninguna era tan peligrosa como la de Newton, pues la de Gassendo, aunque abría el camino a los ateos para conceder la eternidad a la materia y excluir a Dios, no había podido introducirse en las academias católicas por su enorme monstruosidad. En cambio la de Newton, que lograba todos los caracteres del camino oculto, pues hasta había habido quien con ella probara la existencia y la providencia divinas, era una doctrina de velada herejía. Normalmente tendía a sacar conclusiones contrarias a la fe. Al principio se la había aceptado "no físicamente, sino poéticamente o como una hipótesis"; el mismo Newton la había planteado como una hipótesis, pero habiendo llegado a manos de otros, ya no la habían considerado como tal sino "como algo físico con existencia verdadera." Y de ahí habían pasado a creer que todo el origen del mundo se explicaba por la atracción y la repulsión, haciendo graves daños al catolicismo. Todo el mal había surgido por haber creado Newton su teoría olvidado de las palabras del Génesis, tan difíciles de interpretar. ¡"Ni los Padres ni sus esclarecidos hijos las interpretaron de manera que indicaran la creación de las cosas por el movimiento de las partículas de la materia, dotadas de atracción y de repulsión. . .!" [41] Vallarta, insensible al espíritu científico, después de negar a Newton el título de la inmortalidad y de hacer mofa de él, dice: "ya es necesario que pasen las inteligencias con su hora fugaz", [42] y pasa a considerar otros

[41] *Op. cit.*, ep. xv.
[42] *Op. cit.*, ep. xv.

males y problemas que trajeron las nuevas teorías físicas: el de la constitución de los brutos por la materia común y la forma propia, el de la inmortalidad del alma humana y su independencia de la materia cuando simplemente existe y cuando obra pensando, el de las nociones de sustancia y accidente, que ayudan a entender por qué en la eucaristía permanece el pan; el de las nociones de las causas y sus prioridades, que hacen no pensar en el Padre Eterno como causa del Hijo, ni primero que el Hijo en existencia por ser anterior en origen; de las nociones "de lugar, de tiempo, de eternidad y de infinito, relacionadas con los misterios de la religión". [43] Todos ellos *cunículos,* caminos ocultos que analiza en detalle, sacando las últimas consecuencias de las doctrinas originales, y haciendo ver cómo evolucionan hasta convertirse en manifiestas herejías.

Y por si queda duda sobre que alguna parte de la física no sea dañosa, como dicen los filósofos católicos modernos no serlo la experimental, el jesuíta, después de reconocer que "los experimentos realizados con moderación y habilidad, son muy útiles para el conocimiento de la naturaleza", advierte su condición oculta contraria a la fe, diciendo que la enseñanza y realización de experimentos ha hecho que se descuide el estudio de la teología, ha desviado el interés de la juventud, la ha llevado por sendas agradables e interesantes, distrayendo la atención del conocimiento de las causas y de su dependencia de Dios, dando al estudio un carácter mundano, abandonando el interés que Santo Tomás tuvo para servir a la fe y reparando demasiado en un arte útil para el mundo.

[43] *Op. Cit.,* ep. xv.

Si es obligación de todo buen cristiano —se pregunta Vallarta—, si es amistad, y para usar la palabra debida, si es caridad recomendada por Cristo, proporcionar a los hermanos los bienes de la vida presente con tal que sean al mismo tiempo honestos y útiles, ¿cuánto más no lo será desearles y buscarles los bienes de la sempiterna vida futura? [44]

¿Y no era precisamente esta vida la que no sólo había descuidado la filosofía moderna, sino hasta negado? ¿No había llegado a afirmar que el espíritu muere con el cuerpo, no había expresado ideas falsas sobre el alma, sobre la libertad y sobre la Gracia? ¿No había hecho que los hombres pensaran peor que los bárbaros?:

Aun los bárbaros americanos conservaron el sentido de la inmortalidad pues proveían para el tiempo venidero el sustento del alma del hombre que moría. Pero los filósofos anticristianos afirman que el espíritu muere con el cuerpo. ¡Y todavía se muestran protectores de una humanidad que han hecho semejante a los jumentos y a los ratones; pero que es superior a los animales animados, pues Dios ha dicho que es un poco inferior a los ángeles! [45]

Después de hacer manifiestos los peligros que aparejaban en física y en metafísica todas las innovaciones de la Modernidad, Vallarta se entrega al estudio de la ética, o "ciencia de las costumbres", pues entonces se enseñaba la ética en las escuelas a través de la teología moral y de la jurisprudencia. Hablando de teología moral, fija su atención en las consecuencias de las innavaciones teóricas sobre la Gracia y la Libertad, y hablando de la jurisprudencia, se refiere a la influencia de Port-Royal en el derecho y al derecho natural.

[44] *Op. cit.*, ep. XIV.
[45] *Op. cit.*, ep. IX.

En materias de libre arbitrio, Vallarta, jesuíta, siguiendo el hilo de su discurso, descubre el camino oculto del jansenismo, más suave en sus afirmaciones y más oculto que el protestantismo.

Construyen el *cunículo* para pervertir la fe de Cristo —dice— al afirmar que el hombre justo peca cuando sucumbe a la tentación y sucumbe porque las fuerzas de la pasión que lo impelen hacia el mal prohibido son superiores y más intensas que las fuerzas que lo alientan al bien...[46]

Con ello afirman a Dios, sí: ¿pero a qué Dios? A un Dios que manda imposible y que, por tanto, es improvído y cruel, pues no da las fuerzas suficientes para que el hombre obedezca sus preceptos, y tras verlo pecar lo castiga. Así dan pasto al movimiento anticristiano y su filosofía se extiende como un "polvo de fuego". Que un filósofo confiese que Dios existe, que impugne a los que lo niegan, que refute a los ateos, nada importa, si afirma que Dios nos manda imposibles, pues con ello no hace sino negar a Dios ocultamente, diciendo que es lo que no es, pues una cosa es Dios y otra lo que se afirma que es.

Tienes aquí, oh cristiano, el camino oculto contra la piedad y contra la fe, adornado con la misma doctrina de las costumbres de los cristanos, que favorece no a la laxitud sino más bien al rigor; pues los hombres somos de tal naturaleza que si conocemos la asperidad o la dureza de la ley, con frecuencia llegamos a despreciarla y queremos infringirla precisamente porque es ardua.[47]

A pesar de que considera éste como uno de los más ocultos caminos, afirma que la filosofía, para poder

[46] *Op. cit.*, p. 142.
[47] *Op. cit.*, p. 153.

introducirse, tuvo que emplear otros todavía más ocultos, como la jurisprudencia. En sí la materia fué un excelente medio para difundir la filosofía anticristiana. En primer lugar, la jurisprudencia pasó a ser estudiada por hombres que ignoraban la teología, en segando lugar, pretendió despreciar como fuente los estudios teológicos. Los frutos no se hicieron esperar. El derecho es, como dice Cano, la disciplina de las costumbres y de la vida y de las leyes. Es, por consiguiente, disciplina de las cosas humanas y divinas, de las terrestres y celestes. De aquí que los jurisperitos, quieran o no, piensan también acerca de las cosas divinas. Su desprecio o su ignorancia de la doctrina de Dios les impide hablar correctamente de su materia. Cuando dicen que los teólogos son autores muy poco aptos para tratar el derecho y se declaran a sí mismos idóneos, se preparan a cometer innumerables errores contra la fe. Uno de los más grandes es el de la teoría del derecho natural, tal y como ellos la conciben, pues del derecho natural han hablado antes, en terminos muy diferentes, el Doctor Angélico y el Doctor Eximio en su tratado *De Legibus;* otro, la teoría del pacto social; otro, la pretendida afirmación de que la concordia entre el sacerdocio y el imperio no es otra cosa que una conspiración permanente contra la libertad misma del hombre; otro, consecuencia del anterior, la destrucción del derecho divino y eclesiástico y la construcción del "humano-natural" del rey. [48]

En fin, Vallarta habla de la poesía y de la historia. En la poesía reconoce los síntomas de la profanización de la cristiandad. La ve como una enseñanza; recuerda

[48] *Op. cit.*, p. 151.

la vieja poesía, que enseñaba a buscar la felicidad únicamente en el goce de Dios, que enseñaba que los hombres han nacido sujetos a la ley divina y a renunciar por el bien del divino amor a cualesquiera bienes de la amistad, y del honor, y de la salud y de la vida, que tanto ambiciona la naturaleza. "Nuestros poetas —se refiere a los del siglo— nada han dejado por hacer, y todo su propósito ha consistido en lograr la libertad de la ley, y por consiguiente en negar la fe de Cristo". [49] Con sus cantos han tendido el camino oculto del hombre profano. En la historia descubre el afán que hay, cada vez mayor, de afianzar las verdades por la crítica y la erudición, afán útil en ocasiones para la historia, pero nocivo a la fe, [50] pues mientras las inteligencias disputan sobre las fuentes, descuidan lo que deberían atender, es decir, la palabra de Dios, el juicio de la Iglesia, el juicio de los pontífices y de los concilios y la opinión de los padres. . . [51]

El análisis que hace Vallarta de la confabulación de artes y ciencias contra el cristianismo, sus sutiles impugnaciones del espíritu de la modernidad, su visión del cambio que sufre el siglo al secularizarse las costumbres, las artes y el pensamiento, su llamado de alarma y la pretensión que tiene de descubrir los más grandes peligros de su mundo, sus deducciones sobre las doctrinas en apariencia inofensivas al pensamiento católico, pueden ser juzgados como ingenuos, si se les considera aislados de la literatura apologética de su época, o si en el juicio no logra uno ajustarse a la viva

[49] *Op. cit.*, p. 156.
[50] *Op. cit.*, p. 174.
[51] *Ibid.*

unión que había entre su credo filosófico y su credo religioso. Previendo una crítica injusta, que en sus tiempos era obvia, en la carta número veinticinco decía al hermano cristiano:

> Hasta ahora te he dado algunas cartas, que si las ha leído algún filósofo, se habrá reído pensando: son comentarios sutiles de la escuela, de los cuales los filósofos no pueden preocuparse, ya que ocupan su mente en asuntos de más importancia. Los filósofos modernos reprenden a los escolásticos el que disputen mucho y sutilmente... Afirman que disputar de tal modo es inútil, y aun más, dañoso a la tranquilidad pública y a la paz, ya que en lo que se refiere al dogma se está de acuerdo; pero —¡ah preclara palabra!— se llaman sutiles comentarios aquellos que son determinaciones minuciosas que hacen posible discernir la ambigüedad de las voces, lo falso de lo verdadero...[52]

El interés que presenta la obra del jesuíta mexicano es doble: por una parte, al hacer determinaciones minuciosas sobre la heterodoxia potente y actual de la modernidad, y al descubrir su ciclo evolutivo, hace una de las primeras historias de las ideas. Por otra, al considerar principalmente el peligro que representan aquellos que siendo católicos absorven algunas ideas modernas, ayuda a entender el ingreso de la modernidad en las sociedades más ortodoxas, como la mexicana.

En el vasto panorama que hizo de los cambios y de la evolución de las ideas, no quedó ninguno importante que no descubriera, y esto no es sólo un decir. Acumuló en su obra las doctrinas que en una u otra forma fueron malhiriendo al cristianismo moderno y las tendencias que lo traían a menos. Ahondó, profundizó con agudeza, con honestidad, y descubrió la evolución mí-

[52] *Op. cit.*, pp. 162-163.

nima del mal; llegó a su origen, a la fuente de que manaba. Puede aparecer como ingenuo al hacer afirmaciones que ya estaban hechas, al descubrir males que ya estaban descubiertos, pero que vagaban y que él aprisionó en su obra. Puede parecer ingenuo; pero con su método descubrió los pasos del nuevo espíritu, los midió, vió el crecimiento lento y suave, oculto, de ese espíritu, atacándolo inexorablemente, negándolo por sistema. Su manera de ver las ideas, de estudiarlas, de diseccionarlas a través del tiempo, era plenamente histórica, y quizá sea la única influencia positiva del siglo que se encuentra en él; pero sin concesión, sin reconocimiento. Es un hecho nada más. Odiaba y despreciaba al siglo y se quejaba de vivir en él: "¡Dios inmortal ¿en qué siglo nos ha tocado vivir?!"

Ese método histórico es el que da un mayor valor a la obra; ese quitar uno tras otro los velos con que estaba cubierto el origen del nuevo espíritu y precisar cómo una idea aparentemente inofensiva era tomada por otros, desarrollada, trastrocada, hasta hacerla nociva al cristianismo.

Vallarta tiene, si no una influencia, porque nos vemos en imposibilidad de afirmarla, sí al menos una evidente semejanza con el pensamiento de Leibniz al tratar de la historia. El filósofo alemán descubrió que "las almas pueden contener algo dentro de sí sin que se revele claramente" y dijo que "sería un milagro poder establecer una divisoria entre el mundo de lo inconsciente y los actos de la conciencia clara". [53]

La doctrina hizo época, según afirma Meinecke, y

[53] Meinecke, Friedrich, *El Historicismo y su Génesis.* México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 37.

constituye en el estudio de Vallarta uno de los elementos principales y uno de sus mayores afanes. No puede decirse abiertamente que el jesuíta haya incidido en los inicios del movimiento historicista. La parte fundamental de su pensamiento se oponía a ello; pero al hacer el estudio de las herejías en razón de la evolución, hizo una de las primeras historias de las ideas de su siglo.

Su obra encaja dentro de la ciencia histórica y dentro de la literatura apologética. Como historia tiene una determinación religiosa-utilitarista, y se afana por mostrar los vicios del pensamiento "con una fisonomía tal que infundan repulsión", en lo que se parece no sólo a Leibniz sino a muchos de sus contemporáneos, que escribían historia con un objeto moral, político, o religioso. Como obra apologética tiene un impacto histórico tan vasto, que por él se diferencia en gran parte de otras obras apologéticas.

Los dos aspectos de la obra la hacen ser extremadamente rigurosa, y tienen por objeto negar cualquier concesión a la modernidad. Al hacer la historia del deísmo, del ateísmo, del materialismo, al buscar sus fuentes y descubrirlas, el autor pretende poner a salvo a los espíritus que sin ser rebeldes, sino cristianos y doctores de la Iglesia, inician sin saberlo una marcha peligrosa. La descripción, la apología y el ataque, perfectamente enlazados, logran un excelente efecto para los propósitos de la *escuela* y sirven, por otra parte y para nuestros propósitos, a la mejor comprensión del misoneísmo y de la modernidad mexicanas. Son la máxima expresión de nuestro misoneísmo, ya que tienden a negar totalmente las novedades, y que hacen especial hin-

capié en aquellas que —siendo en apariencia inofensivas— florecen en la Nueva España, en aquellas que la Inquisición y el Rey no pueden perseguir, y contra las que el católico no tiene escrúpulos de conciencia, ni puede tenerlos. Son así un índice excelente para comprender la evolución de las ideas en la segunda mitad de nuestro siglo XVIII y toda su timidez y balbuceos.

V

LA MODERNIDAD CRISTIANA

El término *ilustración* aplicado a la modernidad mexicana del siglo XVIII, podría no ser adecuado de pretender ajustar ésta totalmente a la modernidad europea de la época; pero en gran parte le es aplicable, y las variantes que se encuentran entre una y otra, por muchas y muy distintas que parezcan ser, no las distinguen a tal grado que sea necesario repudiarlo totalmente.

La Ilustración mexicana del siglo XVIII se diferencia de la europea, en términos generales, más por enfrentarse a problemas a que aquélla se había enfrentado con anterioridad, que por otra causa. Las circunstancias históricas son las principales determinantes de la variación, y si las ideas suelen ser distintas, si se las compara a igual nivel de tiempo, son semejante si no se repara en la evolución ideológica habida entre el siglo XVII y el XVIII. Pero la Ilustración del siglo XVIII mexicano comprende problemas abandonados ya en esa época en Europa, muy semejantes a los que pudieron plantearse Descartes, Gassendo y Malebranche, y problemas que eran motivo de preocupación en Europa durante esos años. Esto, en parte, y sobre todo la diferencia que se hizo notar en la Península y en la Nueva España, entre filósofos modernos y "hombres ilustrados", nos inclinan a ser cuidadosos en el empleo de los términos.

A principios del siglo XIX, en una novela "filosófica" llamada *El Siglo Ilustrado o Vida de don Guindo Cerezo*, su autor hacía una distinción entre los filósofos

modernos y los hombres de luces, mostrando alguna simpatía por los primeros y repudiando a los segundos. Esto se debía a que por entonces los filósofos modernos ya habían podido demostrar, incluso a sus más resueltos opositores, que era fácil conciliar la modernidad con la catolicidad, e incluso con el despotismo, declarándose a sí mismos un tipo especial de pensadores. Pero como al margen de ellos había otros, contrarios a la religión y al rey —materialistas, deístas y ateos—, se sintió la necesidad de diferenciar a unos y a otros, llamando a estos últimos "hombres ilustrados".

Para los efectos de nuestro estudio es conveniente mantener la distinción. Sin duda los filósofos modernos cristianos estuvieron en contacto directo con todo su siglo, recibieron y difundieron ideas propias de él, amaron el progreso y la naturaleza, se entregaron a estudios de ciencia experimental, sublimaron el valor de la física; pero ni en lo político, ni en la ética, ni en la metafísica, variaron notablemente sus opiniones. Y como formaban un grupo con ideas fundamentales afines, el término modernidad alcanzó una precisión que hacía muy difícil confundirlo con el término ilustración.

Y, pues si ellos, en forma indubitable, se llamaron a sí mismos filósofos modernos cristianos, a su filosofía moderna, y a su tendencia modernidad, diferenciándose de los filósofos de la Ilustración, porque el uso de la modernidad no quitaba un solo instante su atención de la fe, nosotros debemos, al considerar la ilustración mexicana, hablar también de modernos y de ilustrados, y así lo haremos en lo sucesivo al referirnos a unos y a otros, en la inteligencia de que aquí pondremos nuestra atención particularmente en los filósofos modernos.

Aunque modernos e ilustrados convivieron a partir de la última década del siglo XVIII, los primeros, por serlo en tiempo y en valor, merecen nuestra atención antes que los segundos. Ellos fueron quienes, en forma exclusiva, llevaron a cabo la renovación filosófica de la Nueva España en el siglo XVIII; quienes atacaron la temática y los métodos de sus maestros; quienes escribieron sobre física, botánica, matemáticas, geología, etc. Los ilustrados del siglo XVIII, si alguna vez estuvieron en las universidades y en los colegios —perseguidos por la autoridad—, no nos han dejado más huella de su vida que un proceso.

La modernidad mexicana, así entendida, apareció en el ciclo de la Ilustración europea, esto es en el año de 1750, y desapareció, sin tener solución de continuidad, después de la independencia de México. Conforme pasaron los años fué tomando cada vez más el tinte de la Ilustración, identificándose con los intereses del Estado o no, según sus propios intereses; pero viviendo primordialmente por sí misma. La precisión y la seguridad de sus ideas fué su principal salvaguarda en las variaciones del siglo, y así, contrariada por Carlos III tras la expulsión de los jesuítas, que fueron sus genuinos y originales devotos en la Nueva España, perseveró a lo largo del siglo, recibiendo del mismo monarca su protección, cuando en 1786, por órdenes del arzobispo y virrey Núñez de Haro, se empezó a enseñar en el Colegio Seminario Pontificio y en la Universidad la filosofía de Jacquier, que en innumerables actos fué defendida. Si desde antes se había mostrado desconfiada de los franceses, a partir de la revolución del 89, se dispuso a contrariarlos y atacarlos, con lo que con-

tribuyó más que al descrédito de aquéllos, al deslinde propio.

Para precisar y fundamentar éste, recurrió generalmente a los viejos textos, no permitiéndose recibir del pensamiento contemporáneo sino aquellas ideas que no contrariaban a la religión, con lo que no sólo salvó su propia vida, sino la congruencia con su pasado inmediato. Los filósofos de la modernidad mexicana se hallaron con un medio político y espiritual que no les permitía libertades. Ellos mismos estaban fatalmente limitados por el medio. No sólo temían incurrir en proposiciones que los llevaran ante los jueces de la conciencia, sino que de por sí les era imposible apartarse de una formación cultural que estaba arraigada en su espíritu, en cuanto a los métodos y a las autoridades. Por lo que para explicarla no se debe recurrir sólo a las influencias recibidas por ella de la Ilustración europea, ni del Despotismo ilustrado, antes bien, debe verse a éstos como meros incentivos del movimiento mexicano, como fuentes superficiales, como focos de atracción. Un estudio de nuestra modernidad requiere tener presente a la Ilustración europea, para explicar sus objetivos y sus causas circunstanciales, pero si se quiere comprenderla totalmente, y advertir sus percepciones y delimitaciones, es necesario dejarse guiar por la filosofía cristiana, que originalmente la guió.

La modernidad mexicana hubo de lograr su perfecta delimitación y congruencia gracias a ella, demostrando la posibilidad de una renovación controlada a través de un método que acabó siendo sistema, llamado eclecticismo, que paulatinamente se fué desarrollando y precisando en sus secuaces. Su propósito invariable de no

contradecir a la iglesia, y sus intereses filosóficos, la diferenciaron por una parte de los misoneístas y por otra de los ilustrados. Estuvieron fuera de sus límites quienes se negaron a aceptar las críticas a los métodos, la exaltación de la física y la fe en el progreso; pero también quienes se ensañaron con la filosofía cristiana, con los siglos de los grandes teólogos y con los principios de la religión. De entre los suyos salieron muchos ilustrados, de los que Alamán decía que se habían indigestado con la lectura de los libros franceses —partidarios de una nueva política, adeptos de una nueva ética, o de principios metafísicos muy contrarios a los cristianos—; pero ellos ya no puede decirse que le pertenezcan en el sentido estricto que los suyos le dieron.

El primer problema con que hubo de enfrentarse esta modernidad fué el de acabar con la hegemonía de un pensamiento decadente, que contrariaba sus propios intereses, para lo cual inició una labor crítica al tiempor que constituía sus cimientos. En ella estuvo delimitada por las ordenazas y edictos contra las luchas de las escuelas, por el natural temor de quienes la ejercieron de caer en desagrado con las autoridades y por su propio espíritu. Los dos primeros factores no bastan para explicar la contención y las limitaciones de la crítica al tradicionalismo. Por sí solos reducen la circunstancia a una excesiva simplicidad. No sólo por temor a las ordenanzas y a las autoridades, ni sólo por hipocresía, se ocultaba y fundamentaba la *modernidad* en el pasado, para sostener con autoridades pasadas intereses presentes, como le recomendaba que lo hiciera el padre Alegre al padre Clavijero, asegurándole que así podría defender de la filosofía moderna cuanto

quisiere;[1] porque no se trataba sólo de ocultarse, o de librarse de las autoridades sino —en conciencia— de recibir, de adaptar ideas extrañas al cristianismo, con un método que pudo haber recomendado San Agustín para quitar a los herejes ideas que tuvieran como injustos posèedores, y que ellos empleaban para progresar en el conocimiento de las verdades físicas. Método que aplicado a las críticas contra la escolástica decadente, los hizo buscar en ella misma argumentos esgrimidos en otro tiempo, que de nuevo la contrariaban en su decadencia.

Una parte principal de las críticas concentró la atención en la temática inútil y en el formalismo enojoso, que privaban en las escuelas, y otra —pronunciada cuidadosamente—, en el principio de autoridad. La primera tiene un largo historial. No es un síntoma exclusivo de la *modernidad*. Isócrates, el orador, atacó en el siglo v A. C. la práctica de los retóricos que escogían temas "obviamente" fútiles, que ofendían a los hombres de razón, y que eran del siguiente tenor: "uno no puede mentir", "nada existe", "las mismas cosas son posibles e imposibles", temas que, decía él, no tenían ningún valor práctico, hallándose, como se hallaban, alejados de la misma vida.[2] Otro tanto hicieron Séneca, Votieno Montano y Casio Severo, en tiempos de la decadencia romana.

En el cristianismo medieval y en la Edad Moderna nunca dejó de haber críticas a los temas y al método, que se aproximan más a la materia que tratamos, al-

[1] Miranda, José, "Clavijero en la Ilustración Mexicana". *Cuadernos Americanos*, 1946, nº 4, p. 182.

[2] Atkins, J. W. H., *Literary Criticism in Antiquity*. Cambridge, The University Press, 1934, Vol. I, p. 123.

gunas de las cuales se relacionan con las hechas por la *modernidad* española y mexicana a la decadencia de las escuelas. En el libro de los *Ejemplos* se dice que hubo en París un maestro de lógica, llamado Silo, que después de muerto regresó a ver a un discípulo suyo y le dijo: "Esta capa que ves, más pesa que si tuviere una torre sobre mí; que me fué dada que trayese, por la vanagloria que hobe por los sofismas e argumentos que facía; e toda llena es de fuego por las forraduras tan delicadas que traía."

Bataillon, citando a Melgares Marín, nos recuerda a una mujer procesada por la Inquisición española en el siglo XVI que decía: "Yo creo que en las argumentaciones y en los sofismas se pierde el niño Jesús".[3] Pero ni en estas ni en otras críticas semejantes, como las de Lutero contra Aristóteles y la Teología, ni en las de Erasmo, que afirmaba que la filosofía de Cristo debía ser vivida y no argumentada,[4] y que debían ser abandonadas las controversias sutiles e ingeniosas,[5] ni en las del ingenioso Luis Vives, que se dolía de "perder en vanas e ilusorias quimeras, un tiempo que con más fruto pudiera emplear en el conocimiento de sí mismo y de la naturaleza",[6] se basó la *modernidad* para criticar a la escolástica decadente, sino en los más cristianos doctores españoles que lo habían hecho en otros siglos, a quienes citaba para sentirse respaldada y libre de pena. Entre ellos estaban Luis de Carva-

[3] Bataillon, Marcel, *Erasme et l'Espagne. Recherche sur l'histoire spirituelle du XVIe siécle.* París, Libraire E. Droz, 1937, p. 227.

[4] *Op. cit.*, p. 82.

[5] *Op. cit.*, pp. 137-138.

[6] Bonilla y San Martín, Adolfo, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.* Madrid, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1929, Vol. I, pp. 50-51.

jal, Melchor Cano, Lorenzo de Villavicencio, Francisco de Vitoria y otros.

Las críticas de la modernidad cristiana a la escolástica se emparejaban fácilmente con las de aquéllos; algunas versaban sobre los mismos problemas que había atacado la escuela de los teólogos españoles del siglo XVI: correspondían por un lado a una imperiosa necesidad de reformar las escuelas, que ya se había hecho sentir en aquel siglo, y por otro al espíritu intrínseco de la *modernidad*. Si en algo se parecían a las de Voltaire y los filósofos libertinos franceses, se procuraba borrar todo síntoma de coincidencia, en la misma forma que hoy se le pretende resaltar. Y no sólo, sino que tras ocultarlo, se declaraba la perfecta congruencia entre la crítica a la escolástica decadente y el más puro catolicismo.

Manifestadas en todo momento, trayendo y llevando siempre el mismo tema de las sutilezas y de las inútiles discusiones, se las halla en los periódicos, como en la Gaceta de Alzate, donde apareció la interesantísima carta de Eusebio Philopatrio al P. Manuel Aparicio, en que atacaba su obra de filosofía escolástica y defendía la física moderna, [7] en los actos universitarios, como el sustentado por José María Miranda y Estrada en la Regia y Pontificia Universidad, que atribuía las sutilezas de la filosofía de las escuelas a la influencia árabe, [8] en los opúsculos de los filósofos *modernos*, como en los *Errores* de Gamarra, donde decía el autor

[7] *Gacetas de Literatura de México*. Puebla, Reimp. en el Hospital de San Pablo, 1831, Vol. II, nº 1, pp. 1-10.

[8] Miranda et Estrada, Josephus Maria, *Logicae et Methaphysicae assertiones*. Mexici, apud Marianum Zunnigam et Ontiverium, 1797, p. 1.

que los entendimientos por tanto aguzarse y adelgazarse se quebraban, se despuntaban y no tenían nunca solidez,[9] en lo que nos recuerda al benemérito Feijóo cuando afirmaba que los ingenios "hacen lo que los cuchillos, que de demasiado aguzarse se gastan, se destruyen, se aniquilan",[10] y seguramente en aquellas obras manuscritas que se hallan hasta ahora perdidas, como los "Diálogos entre Filaletes y Paleófilo", del abate Clavijero, y un opúsculo que según Valverde y Téllez es anterior a los de Clavijero y Gamarra, llamado *De Praejudiciis Scholasticorum*, cuyo autor es Rivera Guzmán.

Siguiendo en importancia y en número a las anteriores, se encuentran las críticas de Aristóteles, en las que se destacaron los filósofos *modernos* españoles, colombianos y peruanos, sobre los mexicanos, por la crudeza que aquéllos emplearon en sus impugnaciones. Son de interés si se las considera como una lucha contra la autoridad y como un principio en todos los órdenes de una más libre especulación. Por medio de ellas se logró quitar al autor del pedestal en que se hallaba y colocarlo al lado de otros filósofos, a los que se otorgaba igual importancia que a aquél. Le negaron los títulos pomposos que se le venían concediendo, resaltaron su paganismo, hicieron ver los errores en que había incurrido y tacharon de locura a los sectarios que habían llegado al extremo de formar un Dios "de aquél que

[9] (Díaz de Gamarra, Juan Benito), *Errores del entendimiento humano.* Publicados bajo el anagrama de D. Juan Felipe de Bendiaga. Puebla, 1781, p. 119.

[10] Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo, "De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica", *Teatro Crítico Universal.* Madrid, A. Sancha imp., 1713, Vol. VII, p. 301.

dejó dudoso en sus obras su dictamen sobre la existencia de una Deidad".

...Si la Filosofía Aristotélica fuese necesaria a la Teología —decía José Antonio Alzate— sería o porque estuviera fundada sobre aquélla, o porque algunos de sus principios tuvieran alguna conexión con algunos de nuestros dogmas: pero ninguna de esas cosas es cierta... Los tópicos de la Teología son las Santas Escrituras, la Tradición, los Concilios, la Autoridad de la Iglesia, las obras de los Santos Padres... [11]

Los antecedentes de estas críticas podrían también buscarse en el pasado, por ejemplo en Alonso de Herrera —el antiaristotélico del Renacimiento—, pero como pocas veces para atacarlo recurrieron a aquél, salvándose tan sólo con afirmar que Aristóteles no había sido "cristiano viejo, que había enseñado no pocas herejías, por las que habían sido quemadas sus obras por varios concilios", etc., [12] no es indispensable para nuestros propósitos hacer la génesis del antiaristotelismo de la modernidad mexicana. Bástenos con decir que coinciden en mucho con las afirmaciones hechas al respecto por el padre Feijóo, sobre todo en el discurso dedicado a Aristóteles, [13] y que Martín Martínez, en su *Philosophia Sceptica*, habla de treinta y seis santos padres que fueron contrarios a la doctrina del Estagirita.

Todas estas críticas podría pensarse que fueron comunes a la *modernidad*, y sin embargo vemos que hubo quienes llamaron a Aristóteles "hombre de sublime in-

[11] *Gacetas de Literatura de México, op. cit.*, Vol. II, nº 23, p. 186 y Vol. II, nº 24, p. 193.

[12] *Gacetas de Literatura de México, op. cit.*, Vol. II, nº 7, p. 58.

[13] Feijóo, y Montenegro, Benito Jerónimo, "Mérito y fortuna de Aristóteles", *Teatro Crítico Universal.* Madrid, A. Sancha, imp., 1773, Vol. IV, p. 125.

genio",[14] y quienes, sin participar completamente en ellas, defendieron a la escolástica siendo filósofos *modernos,* como Juan Nepomuceno Sánchez y González, que en unas conclusiones de Física General trató de defender a los filósofos de la Antigua Escuela "de la acerba crítica de algunos modernos, que casi nada encontraban en la antigua filosofía de que no se burlaran".[15] Pero eso no fué lo corriente. La *modernidad* tenía que defenderse de las críticas que se le hacían para desacreditarla, y no tenía mucho tiempo ni interés en defender a su opositora. Las críticas del tradicionalismo contra la filosofía moderna eran principalmente de dos tipos: las que tendían a declararla herética y las que decían que era inútil; las mismas que empleaba el misoneísmo ibérico, de las que se defendió hábilmente Feijóo y que eran un lugar común en que incurrían las dos fuerzas en pugna. La primera de ellas nunca sirvió para demostrar que la modernidad cristiana era una corriente de herejes, y que eran herejes los que la estudiaban, ni tuvo efecto alguno en los tribunales de la fe. En una carta de José Velázquez de Vice-Cotis[16] a Fr. Antonio del Valle, criticando su mal latín y las ideas de unas conclusiones de filosofía aristotélica, le decía: "Hágame V. P., el honor de no confundir a los deístas y herejes libertinos con los Filósofos Christianos, como nosotros no confundimos la Filosofía Cristianizada (de V. P., aprendí el vocablo) con los in-

[14] *Ibid.*, p. 8.

[15] Sánchez y González, Juan Nepomuceno, *Adsertiones ex Physica Generali.* México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1796, p. 6.

[16] José Moziño, bajo el pseudónimo de José Velázquez, atacó el curso de filosofía del padre Fr. Antonio Valle. Ver en Rivera, Agustín, *La Filosofía en la Nueva España, o sea disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas,* Vol. I, p. 130.

numerables errores de Aristóteles y muchos aristotélicos". [17] La segunda produjo muchas más inquietudes y dió lugar a prolijas defensas de la filosofía *moderna.*

...No será fuera de propósito rebatir —decía José Antonio Alzate— aunque sea en pocas palabras, las voces vahas que algunos peripatéticos han esparcido contra la filosofía moderna, representándola cuando más, como una filosofía de pura diversión; y por lo contrario la escolástica, como muy importante para el estudio de la Teología, y la defensa de nuestros dogmas. La falsedad de esta proposición es tan clara, que si los que la profieren en las conversaciones públicas hubieran hecho un poco más de estudios (si acaso han hecho algunos) en los más insignes apologistas recientes de Nuestra Sagrada Religión, no dudo que se abochornarían de su ignorancia, y procurarían en lo sucesivo moderarse algún tanto en sus vanas e insulsas declamaciones contra los modernos... Regístrese con el mayor cuidado una de las más excelentes obras que se han publicado en nuestros días (la de Bergier) contra los deístas, y todos los otros filósofos libertinos; y si se hallare empleado algún principio de la filosofía peripatética en dichas obras, o bien para la defensa de nuestros dogmas, o bien para rebatir los sofismas de los incrédulos, desde luego prometo retractarme públicamente, y confesar la utilidad de la filosofía peripatética para este estudio. Ni se piense que por falta de materiales me he limitado únicamente a estas solas obras de que hasta ahora he hecho mención; tengo actualmente presentes las inmortales apologías a favor de nuestra religión del abad Noonote, fray Antonio Valsechi, y el célebre poeta Racine, sin contar otras varias, en las que no se ve el menor vestigio de filosofía escolástica, y con todo han merecido la aprobación de la Suprema Cabeza de la Iglesia, y que su Santidad honrase a sus autores con varios breves que a este fin les remitió... [18]

[17] *Gacetas de Literatura de México,* 7 de nov. de 1789, nº 5, pp. 33-38.

[18] *Gacetas de Literatura de México,* 26 de julio de 1791.

Por lo general son éstos los temas que más llaman la atención del periodismo científico y de las tertulias filosóficas de la época relacionada con la *modernidad*,[19] temas críticos, como puede verse, que precisaban los puntos diferenciales menos sutiles, y que permitían no solamente las toscas impugnaciones, sino la ocupación de gentes poco preparadas, y de simples aficionados a estas cuestiones, como confesaba serlo el propio José Antonio Alzate. Las gacetas que publicó el *Mercurio Volante* de Bartolache los generalizaron y divulgaron, por lo que puede uno concebir que la gente interesada en problemas de tal naturaleza se fué nutriendo de ellos con cierto desenfado y facilidad.

Pero no quedaron allí las cosas sino que pasaron a los estudios filosóficos y a las propias escuelas, donde la crítica fué ocupando un sitio de preferencia en la lógica y ayudó a despojar al conocimiento de las muchas trabas que tenía.

El profesor del Oratorio de San Felipe Neri, Juan Benito Díaz de Gamarra, fué quien vigorosamente las introdujo en sus *Elementa Recentioris Philosophia* siguiendo el mismo estilo animoso con que concibió toda su obra y que resalta al referirse a ellas. Después las habrían de generalizar en la vida escolar sobre todo quienes presentaban tesis de lógica en los colegios y en la Universidad, como el doctor en teología Francisco Pérez y el alumno del Seminario Tridentino José María Miranda.[19b]

¡Qué diferencia tan grande hay entre la Lógica de

[19] *Gacetas de Literatura de México*, 8 de febrero de 1790, nº 11, pp. 84-85.

[19b] Pérez, Francisco, *De Re logica ac Methaphysica Adsertiones*. México, Tipografía Matritense, 1790, y *op. cit.* en el nº 8.

Jacquier y la del Oratoriano! Aquélla eludía las materias inútiles que tanto impugnó la *modernidad*. Pero ésta, a más de eludirlas, se refería a todos los problemas y aberraciones que surgían de la decadencia de la filosofía, en el mismo lugar donde iba a ser enseñada la *moderna*, e introducía en un tratado escolar —ordenándolas— todas las críticas hechas a la decadencia de las escuelas, con lo que adquiría el mismo vigor e interés de los trabajos de José Antonio Verney y de Feijóo.

En los capítulos quinto del libro segundo de la *Lógica* —sobre las pasiones de la voluntad—, sexto —sobre las falacias de la mente, entre las que incluye a las supersticiones— y quinto del libro tercero —sobre la pedantería filosófica—, es donde mejor se puede apreciar la influencia que ejerció la realidad histórica, la decadencia, la miseria de los estudios y de las disputas escolásticas, en la obra de Gamarra. Influencia muy parecida a la que sufrieron el autor del Barbadiño y el monje benedictino español, que al atacar el medio en que vivían proporcionaron a Gamarra un material que le venía mejor que el de cualquiera otro autor extranjero. "Sé que la mayor parte de los hombres —decía aquél— vive muy satisfecha de los estilos, y singularidades de su país; pero no sé si hay quien requinte este perjuicio con tanto exceso como los españoles y portugueses". [20] Contra la vanidad del pensamiento que reinaba en la *premodernidad* portuguesa, en la española y en la mexicana, escribieron obras fácilmente difundibles, que correspondían a la necesidad de la reno-

[20] Verney, José Antonio, *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1760, Vol. II, p. 242.

vación: Barbadiño, autor del *Verdadero Método de estudiar*, que traducido al español por don José Maymó i Ribes, doctor en Sagrada Teología, tuvo amplia difusión en la Península y en la Nueva España; Jeijóo, autor del Teatro Crítico Universal, y nuestro Alzate. En sus obras no parece notable el que se introdujera la realidad histórica circundante, pues las habían escrito para cambiarla; donde sí parece ser notable es en los tratados de las escuelas. El hecho de considerarla, no sólo demuestra la humanización de los estudios filosóficos, sino la fuerza de la decadencia, a la que hubo necesidad de combatir en todos los ambientes, dando lugar a discursos prácticos y a consejos, que de no haber existido aquélla con tal vigor, habrían forzosamente desaparecido, u ocupado un mínimo lugar.

Refiriéndose a los errores que provienen de las pasiones, estima Gamarra como principal el del amor propio: *Amamus vehementer nos* —dice— *nostraque omnia, dicta, facta, cogitata.*[21] Le atribuye los errores provenientes de las luchas entre las escuelas y religiones que deifican a sus maestros y guías. Refiriéndose a los errores que provienen del espíritu menciona el método y los prejuicios.[22] Los dos frecuentemente tratados por la *modernidad*. Hablando del método de invención,[23] pide que no se traten cuestiones insolubles. Hablando de las disputas, se refiere a la pedantería filosófica. Temas todos que tienen un carácter circunstancial notorio; ela-

[21] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementa Recentioris Philosophiae*. México, José de Jáuregui, Imp. 1774, Part. I, p. 42.

[22] Junco Posadas, Victoria, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el Eclecticismo en México*. México, 1944 (copia mimeográfica), p. 43.

[23] *Op. cit.*, p. 23.

borados con un propósito inmediato y redactados con un estilo que trata más de explicarlos que de impugnarlos. Consintiendo con el carácter de la obra, el autor los explica en lo general; pero frecuentemente se refiere a su época y a su gente, y da ejemplos de ellos que aseguran la justicia de sus afirmaciones.

La crítica de los caducos sistemas de pensamiento fué acompañada del arte crítico y de una Lógica verdaderamente útil, instrumental, "cuyo fin principal era dirigir el entendimiento para adquirir las demás ciencias." [24] En ella influyeron notablemente Descartes, Muratori, Jacquier. . . Gamarra se fijó sobre todo en los errores del entendimiento. Hubo otros, escolares de menor escala, que dieron mucha importancia al estudio de las reglas críticas, refiriéndose a la manera en que debía aceptarse y rechazarse el principio de autoridad: *Constanti animi addmittenda sunt, quae nobia ab Ecclesia divina fide credenda proponuntur.* La *modernidad* consideró que debían creerse con ánimo constante todos aquellos artículos que enseña la Iglesia como de fe. Pero en las disciplinas naturales y humanas limitó la autoridad de los padres y de los filósofos; exigió, para creer, la idoneidad de la idea con la realidad, y en materias históricas que eventualmente tocó, dió las reglas necesarias para la utilización de las fuentes. [25] Gamarra, y con él la *modernidad,* no hicieron en este punto sino revivir y refortalecer la idea tomista de que toda autoridad que no sea de la revelación divina "debe

[24] Feijóo y Montenegro, B., 'De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica", *Teatro Crítico Universal.* Madrid, A. Sancha, Imp., 1773.

[25] Pérez, Francisco, *op. cit.,* s. p.

tenerse en menos". Sin embargo, el solo fortalecimiento de esa idea implicó de hecho la renovación de la filosofía, y la aproximación de ella a lo que es.

En cuanto al sentimiento religioso, si particularmente no se refirieron a él, sí lo rebajaron en sus trabajos científicos, despojando a la especulación de su influencia, lo cual no quiere decir que Dios y las cuestiones propias de la teología y de la metafísica no siguieran estando presentes ni invadieran los estudios de la naturaleza y de la física. A Feijóo le "disonaba" el que en los libros de física se trataran materias que podían incluirse en la Metafísica, pero sobre todo el que "las mismas materias físicas se trataran metafísicamente y sólo metafísicamente".[26] A toda la *modernidad* le pareció que lo físico debía tener como fuente propia la experiencia, y tendió al estudio de la física experimental más que al de la especulativa. Pero en ésta, adquiriendo por una parte nuevas ideas, a veces imaginarias, conservó en parte la manera vieja de argumentar y sobre todo, un gran caudal de la problemática. Fué un terreno fácil para eslabonar doctrinas nuevas a métodos viejos.

Las ideas modernas influyeron incluso en la teología. Se aplicaron los frutos de recientes experiencias, o doctrinas físicas, a cuestiones teológicas, de donde vino una especulación chocante, en la que la *modernidad* se mezclaba arbitrariamente a las verdades teológicas. Desde luego, una influencia así causó el disgusto del misoneísmo, y la teología no fué sino la región más indicada para aplicar ideas nuevas a temas viejos con

[26] Feijóo y Montenegro, B. J., "De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica", *Teatro Crítico Universal,* Madrid, A. Sancha, Imp., 1773.

el método característico de aquélla, que en la época, y por ser las ideas que se le aplicaban *modernas*, la hacía muy artificial. Un P. Fray Buenaventura Guareña escribió al Tribunal de la Inquisición carta, pidiendo permiso para defender varias tesis teológicas, entre las que estaba una sobre la fecundación de María. Fué en el año de 1798, en el convento de San Francisco de Guadalajara. El calificador se opuso tímidamente a que fueran defendidas, y prescindiendo con un espíritu moderno evidente "de menospreciar la probabilidad que pudiera tener la opinión físico-médica sobre la ovación de las madres" en que se basaba el sustentante, dijo que era preferible seguir a Santo Tomás y a tantos otros teólogos que habían hablado sobre el asunto, en forma acertada.

¿Por qué apartarse —se preguntaba— de estos sentimientos e ideas generalmente recibidos? ¿Por qué arrollar unos nombres tan respetables como si fueran absurdas sus ideas? ¿Los teólogos han de ser tan volubles que por acomodarse a una opinión nueva de física o de medicina todavía no bien fundada, hallan de atropellar los fueros sagrados de la antigüedad hablando de un misterio?" [27]

La *modernidad* así tendida producía efectos casi monstruosos. Pero no creemos que hayan sido frecuentes, pues de seguro se hallarían rastros en el Santo Tribunal.

Lo que sí fué ineludible fué el tratar de asuntos físicos que se habían explicado con tésis sobrenaturales. La razón principal era ésta: las creencias parecían inmutables, y la ciencia había cambiado. Entre las creencias, había algunas que se habían explicado en la física

[27] En A. G. N. M. Inquisición, Vol. 1388, ff. 17 a 21. Año 1798.

tradicional. Otras, que contrariaban los descubrimientos científicos. La *modernidad* seguía siendo cristiana, seguía partiendo en sus creencias de las mismas bases; pero la ciencia que admiraba venía en un nuevo vivir. Y parecían encontrarse. Como eso no podía ser y como había que evitar el choque, la *modernidad* tenía dos posibilidades: o conciliar las nuevas adquisiciones científicas a las que se adhería con la fe, o rechazarlas, o sencillamente desconocerlas. Esto último fué muy frecuente; pero cuando no ocurrió, la *modernidad* adoptó las dos primeras posturas.

Los temas principales en que la física y la religión se encadenaban eran éstos: el origen del mundo, la providencia y la finalidad, la finitud, el movimiento de la tierra, el milagro, la eucaristía y la transmutación. Clavijero empezaba su física en los mismos términos que el Génesis: *In principio creavit Deus Coelum et Terram...*[28] Por supuesto afirmaba la providencia divina (que fué una nota muy propia de la modernidad y en la que hizo hincapié al hablar de la naturaleza): *De Mundi vero perfectione dubitari non potest, cum Dei perfecta sint opera.*[29] Y después de explicar las doctrinas de Ptolomeo y de Copérnico dice: *Ex hucusque dictis intelliges nullan harum hypothesis nobis probari; si quis in deinceps probabit, eam nitide exponere et firmare curabimus.*[30] Otros como Fr. Miguel María del Valle —en quien Lina Pérez Marchand encontró evidentes síntomas de una influencia de Gamarra—, no

[28] Clavijero, Francisco Xavier, *Physica Particularis*, s. a. Fotocopia de un manuscrito de la Biblioteca del Estado de Guadalajara, s. f.
[29] *Idem.*
[30] *Idem.*

llegan a tanto y afirman: *Terra Mundi centrum esse videtur.* [31]

Por lo que respecta al milagro, a la eucaristía y a la transmutación, tenemos ejemplos mucho más expresivos, quizá por el contenido mismo de los temas. La modernidad cristiana había tomado frente a ellos una cuidadosa actitud: contrariaban las leyes de la naturaleza que tanto admiraba; pero también eran un artículo en el que había que creer. Por eso, siguiendo su tendencia, trató de limitar su número: sin negar el milagro en sí, negó muchos milagros. El padre Benito Jerónimo Feijóo hubo de escribir todo un artículo sobre milagros supuestos, que comenzaba recordando las palabras de Tomás Moro a la traducción de *El Incrédulo* de Luciano, en que se quejaba amargamente aquél del perjuicio que la fabulosa multiplicación de milagros hacía a la Iglesia. "Los milagros verdaderos —explicaba el benedictino— son la más fuerte comprobación de la verdad de nuestra santa fe; pero los milagros fingidos sirven de pretexto a los infieles para no creer los verdaderos". [32]

Dos de los personajes más relacionados con la *modernidad*, Clavijero y Bartolache, escribieron sobre el más vivo y bien alimentado tema del siglo XVIII: la aparición de la virgen de Guadalupe.

El primero publicó bajo el anónimo una *Breve Ragguaglio della Prodigiosa e Rinomata Immagine della Madonna di Guadalupe di Messico,* en la que contaba la historia de su aparición con el más brillante colorido: —In qual parte dil mondo mi trovo?— había ex-

31 Valle, Miguel María de, *Assertiones Philosophicae,* s. p. i.

32 Feijóo y Montenegro, B. J., "Milagros supuestos", *Teatro Critico Universal.* Madrid, A. Sancha, Imp., 1773, Vol. III, p. 101.

clamado Juan Diego al ver a la virgen. Seguía a la historia una excelente descripción de la sagrada imagen, en que hacía referencia a los singulares prodigios observados en ella por los pintores; después, una explicación del culto de la virgen, y en fin, los frutos de su beneficencia, en que advertía la imposibilidad de relatar todos los beneficios de que era deudor México a la "Madonna della Guadalupe". Al milagro de la aparición añadía otros particulares, como aquel de un peninsular que perseguido por un *energúmeno* en España, había pasado a México y había quedado libre de él, volviendo a sufrir las persecuciones demoníacas en cuanto regresara a España. Preguntado el energúmeno por un exorcista por qué en España perseguía al infeliz y en México no, "respondió que en México cesaba de trabajar a aquel hombre porque le era impedido por la Virgen de Guadalupe". [33] En este tranquilo tono religioso, en que parecen estar ausentes todas las preocupaciones de la *modernidad*, escribía el abate Clavijero, que tanto preocupaba a Alegre y a Torija por la impaciencia de su carácter y por su amor a enseñar las novedades filosóficas sin ocultamiento.

En Bartolache, el guadalupanismo fué muy distinto. Después de emplear su espíritu crítico en la primera y segunda partes de su *Opúsculo Guadalupano*, aceptó el milagro en la tercera e hizo su apología en la cuarta. "Debe decirse —escribía— que fué obra de milagro la pintura o estampa de Nuestra Señora de Guadalupe. Sobre que se tendrá presente la doctrina de Santo To-

[33] Clavijero, Francisco Xavier, *Breve Raguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della madonna di Guadalupe del Messico.* Cesena, per Gregorio Biacini, 1782, p. XXXVII.

más en que asienta el santo doctor tres clases de milagros ..." Su espíritu crítico sirvió a la apología. De Torquemada, por ejemplo, que atribuía todo a obra de hombres, dijo que no era un escritor constantemente veraz, y explicó el silencio de Zumárraga a base de razonamientos que chocaron, tanto como su opúsculo, a otros admiradores de la aparición, como Fr. José María Téllez Girón, que le impugnaba todavía en 1797.[34]

Respecto de la resurrección y la eucaristía, también fué el movimiento regresivo.

Los hombres incrédulos y perdidos —decía un estudiante partidario de la filosofía *moderna*—, de los mismos fenómenos de la transpiración insensible deducen muchas cavilaciones con que pretenden impugnar el dogma inconcuso de la resurrección: y aunque, como dice Atenágoras la resurrección de los cuerpos sola es obra de la Omnipotencia Divina, cuyas causas y motivos será temeridad indagar, con todo, por ser empeño digno de un filósofo cristiano, desataremos los argumentos físicos que contra este artículo proponen los enemigos de nuestra religión, y haremos ver que no es contrario a la razón natural creer que todos los hombres han de respirar en su propia carne, y comparecer ante el Tribunal del Juez Supremo, para que los buenos entren en posesión de la gloria prometida y los malos sean condenados a eternos suplicios... Hay otros —añadía— tan locos y tan ingratos, que imaginándose echar por tierra el Augusto Sacramento de la Eucaristía, en el que Jesucristo graciosamente hizo ostentación de su poder y su amor para con los hombres, buscan en las disputas sobre la naturaleza de los cuerpos los más frívolos sofismas que ensalzan hasta las estrellas. Por tanto con todo el esfuerzo posible procuraremos responder a los cuatro princi-

[34] Bartolache, José Ignacio, *Opúsculo Guadalupano*. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1790, pp. 71-73 y José María Téllez Girón, *Refutación al Manifiesto satisfactorio del doctor Bartolache*, 1797. Ms. Museo Nacional, Sección de Manuscritos, nº 156.

pales sofismas de los novatores, y mostraremos que aunque este misterio de fe sobrepuja a todo sentido no es repugnante a la doctrina Filosófica Natural. [35]

Como en su tesis exclusivamente anunciaba el acto, todo se quedaba en promesas, y en el papel no dejaba estampadas las pruebas, pero para conocer su credo filosófico bastan aquéllas.

Una denuncia firmada en Guadalajara en 1781, hace luz sobre este punto de la eucaristía, en que fué tan cuidadoso Descartes. Decía el denunciante que:

El día seis del mes que acaba —escribía el 31 de agosto— en un acto de filosofía que se defendió en el General del Convento de San Francisco por sostener el sustentante Fr. Miguel María del Valle, y el Pres. Fr. José Manuel Andrade, del mismo orden, la conclusión que asientan los físicos modernos de que la cantidad carece de extensión, hubieron de decir, que cuando se partía la hostia consagrada no se partía la cantidad, sino el cuerpo de Cristo: lo cual oído por todo el grave concurso que había en el General, para impedir el escándalo que de esta proposición podía resultar, levantó la voz uno de los sujetos más instruídos del mismo orden de San Francisco, Fr. Juan María Toscano, y reprobó aquella proposición, diciendo que era contra el sentir de la iglesia... [36]

Varias son las razones que hay para considerar este caso interesante: "la iglesia se ha servido de la eucaristía —dice un autor francés contemporáneo— como de una piedra de toque para discernir entre herejes y ortodoxos"; el negar los accidentes reales es una de las tesis esenciales de la física cartesiana; el autor de la tesis, después del proceso, defiende su tesis y su ortodoxia.

[35] Sánchez y González, Juan Nepomuceno, *op. cit.*, pp. 7-8.

[36] *Denuncia y proceso contra Fr. Miguel María Joseph del Valle.* Guadalajara, 31 de agosto de 1781. A. G. N. M. Inquisición, Vol. 1200, f. 137.

De él se ha informado alguna vez: "... es sujeto de buenos talentos, de bastante instrucción, principalmente en materia de filosofía y teología... Su genio y carácter parece que se inclinan a extravagancias y novedades..."

Al final del capítulo *De Entis Divisione*, de las afirmaciones ontológicas, el alumno de Andrade afirmaba: *Divisionem accidentis in absolutum, & modale non admittimus, eo quod nobis probabilius sit, nulla in rerum natura accidentia existere in sensu Scholasticorum absoluta.*[37] De esta conclusión surgió aquella de que en la eucaristía no había accidentes en el sentido de los peripatéticos.

Contra la cual replicó el P. Lector Aguayo del mismo convento procurando persuadir que la aserción era contraria a los Santos Padres y Concilios que resisten la fracción del cuerpo de Cristo, tomando por medio, que sin ella habría decepción en el Sacramento pues dividida la hostia, se representaría la división que no había... A esa instancia satisfizo el P. Lector expresando no haber inconveniente en permitir la fracción del cuerpo de Cristo; lo cual oído por el reverendo padre Toscano profirió que el cuerpo de Cristo no se partía, como lo manifiesta el himno de la iglesia en la festividad del Corpus..."[38]

El padre Andrade explicó que su proposición no se oponía a la fe sino a la común doctrina de los peripatéticos. El padre Toscano le advirtió que el sistema de los *modernos* sobre las modificaciones se sostenía muy bien sin incurrir en esos escollos. Irritado el padre Andrade procuró fundar la proposición de su estudiante.

[37] Valle, Miguel María de, *op. cit.*, s. p.
[38] *Ibid.*, 36, f. 144v.

Dijo que había sido opinión de muchísimos teólogos hasta el siglo XI, sin que por eso jamás se leyera que hubieran sido censuradas en la Iglesia Católica, como se deducía de las palabras del Maestro de las Sentencias en el libro IV, distinción 12, y de las palabras de Berengario, ante el Concilio Romano, presidido por el señor Nicolás II, hacia la mitad del siglo XI, que confirmaban sus tesis. Para nada citó a Descartes, aunque los concurrentes no olvidaron su presencia. Y no sólo esto, sino que tras olvidarlo, y tras fundar su conclusión en Berengario y en el Maestro de las Sentencias, dió a su posición —con suma habilidad— un giro aparentemente contrario a la modernidad *(Catusenan)*.

Walterio no sólo defiende la fracción real y verdadera del cuerpo de Cristo —dijo— sino que se extiende también a impugnar como hereje a Pedro Abelardo porque explicaba la fracción en la Eucaristía en los términos mismos de los peripatéticos; esto es que la fracción era o se verificaba únicamente en cuanto al sacramento y no en cuanto a las cosas... Esta opinión la enseñaron y dejaron escrita también Odón, Gurmundo, Abando y Algero, todos los cuales y lugares en que pueden verse están citados por el Padre Fortunato de Brigsia, religioso de su orden, en su tomo Disertación Filosófica Teológica, que escribió sin más asunto que el de responder al P. Ferraris, filósofo peripatético moderno y a otros autores que le impugnaban en sus obras esta misma opinión o sistema de las nuevas modificaciones, con varios argumentos dirigidos a persuadir que se opone a la fe de la Eucaristía...[39]

En estos temas es donde se ve mejor el contacto entre la *modernidad* y el misoneísmo, entre los progresos del pensamiento y la estabilidad de la religión. Cuando más

[39] *Ibid.*, f. 169v.

precisas eran las ideas científicas y filosóficas y las religiosas, sobre un mismo tema, si se oponían, el contacto era más doloroso. Al enfrentarse a ella la modernidad cristiana o las eludía o las atacaba, o las defendía empleando las *autoridades,* mucho más que en cualquier otro caso, mucho más que en la crítica a las escuelas, o a Aristóteles. Eran los más sencillos elementos del credo filosófico que se oponían, o al espíritu ilustrado o al espíritu religioso, y en los que la conciliación requería much amás habilidad... Si la modernidad mexicana los rechazaba no había lugar a preocupación; pero si los aceptaba se veía impelida a fundamentarlos con las mejores armas, que eran las antiguas.

Fuera de ellos la *modernidad* no encontraba verdaderos motivos de choque. Autorizada su crítica a las cuestiones superfluas, iba a desproveer de ellas su Metafísica y su Lógica. Iba a eliminar todas aquellas aserciones inconducentes para la Física, la Etica y la Teología. Jeijóo, en su discurso sobre lo que convenía quitar y poner en la Lógica y en la Metafísica, pedía que se hablara en ésta del Ente, de la identidad entre la bondad y la entidad, de la razón y de los ángeles; sobre todo le preocupaba que despojaran a la Física de aquellos temas que versan sobre la primera causa, la creación, la subordinación de las causas segundas, etc. Esto fué lo que por lo general se hizo. Gamarra dividió su Metafísica en un estudio sobre el Ente, otro sobre el alma y otro de teología natural, en que refutaba cálidamente los sofismas de los ateos. Pero el cambio principal fué de método, y no presentó problema alguno que necesitara de una fundamentación de la ortodoxia.

Otro tanto ocurrió en la ética, en la que Gamarra, no sólo desechó toda idea moderna sobre las costumbres, sino que refutó a los innovadores en la misma forma que pudo emplear el más depurado misoneísta. En cuanto a los demás miembros de la modernidad mexicana, nada nos dejaron sobre ética que pueda darnos una idea de que se saliera de los carriles tradicionales, y de que siguiera, por lo tanto, su mismo método de fundamentar las nuevas ideas. Quedando así esos terrenos libres de concepciones arriesgadas, los que se referían al estudio de las matemáticas, de la física experimental y de la naturaleza no podían presentar peligro alguno, por más innovaciones que en ellos se hicieran. Y fué precisamente en la física y en los estudios de la naturaleza donde puso particularmente su interés positivo, y donde aparecen con mayor evidencia sus fuerzas, libres de prejuicios. Sin embargo, aun en esos estudios puede descubrirse la declaración que hizo la *modernidad*, si no de su ortodoxia, sí de su cristianismo.

En las sesiones de matemáticas dedicadas al Illmo. Señor Núñez de Haro por "los estudiantes filosóficos del Colegio Seminario", con que deseaban corresponder "a los crecidos deseos que había manifestado su Illma., para que floreciera entre sus jóvenes diocesanos la fina literatura", [40] aseguraba uno de los ponentes que "esta facultad tan recomendable carecía de uso en América, si no era entre muy pocos, que comenzando por curiosidad, y después lisonjeados con el provecho, se dedica-

[40] José María Olascoaga Ximénez, Emanuel Severo Vera Prado y Zúñiga, Francisco Pinillos Rodríguez Gómez, Juan Alejandro de la Pascua Vargas Machuca, *De Elementari Mathesi Sessiones*. México, Herederos de José Jáuregui, s. a., p. II.

ban a su estudio", [41] y decía que "Todas las partes de las Matemáticas concurrían a hacer a los hombres útiles a la Patria y asimismo a los reinos florecientes." [42] Y si bien esas palabras y el propósito que lo animaba, de ceñirse solamente a los principios que consideraba necesarios para el estudio de la física, son un índice del fervor científico que se despertó en la Nueva España en la *modernidad*, para el objeto que por lo pronto nos ocupa, parece ser más interesante el que incluso en las matemáticas se advirtiera que era inofensivo tratarlas:

> Hemos visto practicar el estudio —decía— con constante esmero y fino gusto al P. Dr. D. Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, presbítero de la Congregación del Oratorio, en la Villa de San Miguel el Grande y podemos asegurar que así se hace en la capital del Mundo, Roma, en el Colegio Nazareno de los PP. de las Escuelas Pías, y en el Clementino de los PP. Somascos; con que no podrán decirnos que introducimos novedades. . . [43]

Hablando de las leyes del mundo, la *modernidad* tomaba una actitud semejante a la de aquellos que en otro tiempo habían dicho que por sólo la Naturaleza había que amar a Dios. Y hubo una tendencia general a considerar como el más grande de todos los milagros el milagro de las leyes naturales, con lo que se justificaba el estudio ante la religión, y el tiempo que se gastaba en él, por si no bastaba la utilidad material que aportaba, de la que dieron los *modernos* desde las más finas hasta las más grotescas y vulgares versiones, diciendo, como Gamarra, que la verdadera sabiduría consiste en tener los conocimientos de todas las cosas ne-

[41] *Op. cit.*, p. 3.
[42] *Idem.*
[43] *Idem.*

cesarias y útiles, [44] o que no sólo son importantes las verdades que tienen "una inmediata utilidad"; [45] o diciendo, como Alzate, uno que se quejaba de que tratara con predilección en su gaceta las "artes útiles", que "para el común de los hombres importa más una torta de pan o una lechuga, que todas las ediciones magníficas de los Virgilios, Horacios y demás exquisitos autores. . ." [46]

Los elogios a Dios por su obra surgían a propósito de cualquier ley y en algunos de ellos encontramos un natural parecido con los que hizo el religioso fray Luis de Granada, en la primera parte del *Símbolo de la fe,* donde por todos los elementos y movimientos de la naturaleza, no sólo juzgaba la existencia de Dios y de locos a los epicúreos, que habían atribuído todo al acaso, sino que acusaba de negligencia a los cristianos que tan poco tiempo gastaban en la consideración de cosas tan admirables. "En la fuerza atractiva de las partículas de la materia —decía un escritor mexicano del siglo XVIII— muy vivamente resplandecen la bondad y sabiduría del Criador", [47] y tras explicar en qué consistía el vacío y los efectos terribles que producía el agua en el martillo hidráulico, afirmaba ingenuamente que era "digna de admirar la gran providencia de Dios, que atendiendo a nuestra conservación, opuso la resistencia del aire a las pequeñas gotas de agua y al granizo menudo que caen sobre nosotros desde altura considera-

[44] Díaz de Gamarra, Juan Benito, *op. cit.*, Nº 9, p. 103.

[45] *Op. cit.*, p. 214.

[46] *Gacetas de Literatura de México,* 13 de julio de 1792, Vol. II, Nº 43, p. 339.

[47] Sánchez y González, Juan Nepomuceno, *op. cit.*

ble." [48] En esa forma, el amor a la naturaleza y al estudio de la naturaleza, que en otros países por la misma época fué desviado hacia una especie de paganismo, aquí, recobrando una línea cristiana de reconocida antigüedad —de la que fueron en otro tiempo adalides los octomistas—, lo unió al amor de Dios y a las impugnaciones cristianas contra el extremo racionalismo:

Por las diferentes hipótesis de los filósofos sobre la causa de la gravedad, y por lo intrincado de este asunto, es necesario confesar que hay en la Física sus arcanos tan escondidos, que ningún ingenio humano puede penetrarlos. Y si aun en las cosas que se sujetan a nuestros sentidos ocurren frecuentemente insuperables dificultades: ¿con qué osadía pretenden escudriñar los sagrados misterios de nuestra sagrada religión muchos hombres malvados y presumidos, que miran como repugnante a la razón todo lo que no puede alcanzar a la debilidad de sus luces? Por eso los filósofos cristianos y juiciosos solamente defienden lo que se funda en la observación y en la experiencia, pues este es el modo más acertado de filosofar. Este si no nos descubre siempre la causa mecánica de los efectos, seguramente nos conduce a la primera causa que es el Dios y el Señor de todas las criaturas. Es pues el ópimo fruto de la filosofía contemplar más de cerca la majestad de la naturaleza, adorar profundamente a su Autor Soberano, y servirlo incensantemente con toda el alma... [49]

Hasta aquí hemos hablado de las ideas en razón de la autoridad y de la ortodoxia, lo que nos ha llevado frecuentemente a considerar un pasado mediato, en el que se basó la modernidad mexicana para no dar ningún tropiezo y para despojarse de dudas religiosas que no habría tolerado. La hemos visto agitarse dentro del pensamiento cristiano, sin salir de él para nada, mo-

[48] *Idem.*
[49] *Idem.*

vida por el incentivo de un pensamiento que había evolucionado fuera y dentro del cristianismo y que ella supo asir y cultivar sin separarse de éste. Hemos visto cómo inició una lucha contra la decadencia escolástica, contra la primacía del tomismo, contra el aristotelismo; cómo dió lugar al nacimiento del espíritu crítico; cuáles fueron los viejos temas que quedaron en la Metafísica y en la Etica, y cuáles en la Física. En resumen hemos visto en qué forma se desprendió del pasado inmediato, y lo que le quedó de él. Para comprenderla mejor es necesario dar algunos rasgos más que la caracterización, antes de hablar del hombre de la *modernidad*, y precisar en cierto modo su vivencia de las ideas religiosas y filosóficas. Son ellos: el gran interés que puso en las ciencias y la postura filosófica más corriente: el eclecticismo. El primero no apareció inmediatamente. Hubieron de pasar muchos años de recelo, de inseguridad. Los espíritus inquietos que trababan contacto a través de los libros o de las personas con los intereses filosóficos que agitaban a Europa, no encontraron rápidamente una guía. La perfecta congruencia de la modernidad cristiana tardó en existir, y, en tanto, ellos se mostraron muy tímidos.

A levantarlos de su timidez les ayudó, principalmente, el pensamiento y el Estado español. Feijóo, "uno de los primeros autores desengañados, y quien se atrevió con mayor entereza e infatigable constancia, por espacio de casi un medio siglo, a resistir vigorosamente a la multitud, desterrando preocupaciones", fué uno de los que más ayudaron a reconocer la legítima reforma de los estudios y a distinguir entre la filosofía moderna y la filosofía de los libertinos. "Yo lo venero mucho

—decía Bartolache— y gusto muy a mi sabor de todos sus libros, reconociendo cuán bien merecida y justa es la estimación que nuestra España hace de su mérito. . . [50] Su pensamiento influyó en el pensamiento de la modernidad mexicana antes que el europeo. Y la distinción principal que hay entre las dos influencias es ésta: aquélla fué una influencia en el pensamiento, ésta fué principalmente una influencia de ideas. Aquélla permitió la actividad de la modernidad mexicana, ésta fué un incentivo de esa actividad: sus ideas recibidas fueron aceptadas y rechazadas en razón de la *modernidad*. Conforme aquélla se fué asentando, y conforme la modernidad mexicana se fué precisando en el ambiente que la rodeaba, el interés en las ciencias fué haciéndose cada vez más patente, hasta descollar y dar una nota característica a nuestro siglo XVIII.

Por otra parte, si la *modernidad* fué un movimiento independiente del Estado español, y si en un momento resintió su fuerza, puede decirse que en otro momento le debió mucho. Y que el Estado español fué un elemento principal para el desarrollo de su expresión y de sus intereses científicos, que cada vez con menos dificultades y temores pudo hacer públicos.

Del solio progresista de Carlos III —decía el animoso padre Rivera— salieron destellos de la Filosofía Moderna que llegaron a Nueva España: la cátedra de Clavijero en el colegio de San Juan Bautista en Guadalajara (1763-1766), la cátedra de Fray Vicente Arias en Querétaro (1767); los "Elementos de la Filosofía Moderna" *Elementa Recentioris Philosophiae* (impreso en 1774), y la cátedra de Gamarra en

[50] Bartolache, José Ignacio, *Mercurio Volante con noticias importantes y curiosas sobre varios asuntos de Física y Medicina*, 18 de noviembre de 1772, p. 38.

el Colegio de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande; las Instituciones de Jacquier en el Seminario Tridentino de México (1787); la cátedra de Botánica en la capital de la Nueva España (1788-1795), y sobre todo las Gacetas de Literatura de Alzate (1788-1795) y demás escritos del mismo autor, y el Colegio de Minería (1792).[51]

Naturalmente que no toda esta actividad se originó en la beneficencia del Estado, pero sí una gran parte de ella. El Estado intervino en las reformas educativas, apoyó la creación de planteles docentes, las investigaciones científicas y la prensa. Estuvo presente en una gran parte de los actos culturales y ayudó a que el impulso que cobraba la *modernidad,* no sólo no se perdiera, sino que constantemente se renovara y engrandeciera.

Así, en las últimas décadas del siglo XVIII, México llegó a encontrarse en una situación bien distinta de aquella en que se hallaban las primeras: sus intereses científicos no sólo se extendieron entre los intelectuales, sino que se popularizaron. El rey aprobó dar a luz la gaceta. El virrey, conde de Revilla Gigedo, hizo circular una instrucción a los gobernadores, intendentes y justicias de la Nueva España para que surtieran de noticias a la *Gaceta de México.* En ella les hacía ver que

> Todos los países cultos de la Europa habían adoptado como verdadero medio para la instrucción universal y pública el de hacer saber en Gacetas semanarias ya hallazgos útiles a la humanidad y a las ciencias; ya sucesos raros y asombrosos que servían o para la detestación o para el buen ejemplo; ya noticias de las demás potencias que hacían conocer la

[51] Rivera, Agustín, *La filosofía en la Nueva España, o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las Ciencias Filosóficas.* Lagos, Tip. de Vicente Velox, 1885.

constitución de los reinos, satisfaciendo el gusto de los curiosos en cualquier distancia.

Dividía las noticias en tres clases, por demás interesantes para conocer el espíritu de la época: aquellas en que se había de describir el pueblo o ciudad, dando razón de sus autoridades, edificios, idiomas, temperamento, fronteras, montes, etc.; aquellas en que se habría de dar razón de las elecciones, siembras, cosechas, temporales, descubrimientos de minas, acaecimientos peregrinos en los reinos de la naturaleza, inventos de utilidad común, etc.; aquellas, finalmente, en que se habría de dar razón de elecciones, oposiciones, edictos, fiestas, muertes, enfermedades, etc. [52]

Y la intervención del Estado se extendía a todas las fuentes posibles de información, pidiendo el virrey a don Martín Sessé, de la expedición botánica, "algunas noticias importantes y curiosas a la perfección de la gaceta" para cumplir con los deseos del soberano; [53] o haciendo sentir su peso al exigir que "no se imprimieran ni publicaran noticias tocantes a la salud de los vasallos sin que fueran calificadas antes como útiles por el Tribunal del Real Protomedicato"; [54] censurando algunas noticias; llamando la atención a los editores, como cuando Revilla Gigedo reprendió a José Antonio Alzate por haber descifrado públicamente el nombre del duque de Almodovar; [55] prohibiendo la im-

[52] En A. G. N. M. Ramo de Historia, Vol. 399, ff. 117-121.

[53] En A. G. N. M. Ramo de Historia, Vol. 420, ff. 142-142v. Año 1788.

[54] Carta de 11 de marzo de 1786 al Real Tribunal del Protomedicato. A. G. N. M., Vol. 460, ff. 53-54.

[55] Carta de José Antonio Alzate a Revilla Gigedo de 19 de diciembre de 1791. A. G. N. M. Ramo de Historia, Vol. 74, ff. 49-54v.

presión de periódicos, como cuando en 1768 se prohibió la del *Diario Literario* por contener "proposiciones ofensivas y poco decorosas a la ley y a la Nación", [56] según decía el Marqués de Croix refiriéndose al ejemplar del 10 de mayo de 1768, etc.... Frutos todos ellos, para bien y para mal, de un Despotismo ilustrado, que exigía tratar con todos sus títulos a los duques traductores, como el de Almodovar, [57] y que impulsaba el entusiasmo por las ciencias y las artes.

Llegó éste a extenderse tanto que se le encuentra en todas partes. Quiénes hablaban en las gacetas sobre el recorrido de un cometa; quiénes sobre las máquinas de evaporación; quiénes sobre los inventos de Montgolfier y experimentos de Beccaria; sobre "La Esmeralda", al norte de Sacualco, donde todo se miraba verde; sobre las sugestiones de la naturaleza para el invento de las máquinas; sobre los progresos del arte de curar; desengaños de aparentes maravillas, etc., etc. [58] Quiénes en la Universidad prometían practicar gustosos con las máquinas más sencillas (tornillos, ejes de rueda, garruchas...), [59] o hablaban del doctísimo "Bermul que había propuesto un nuevo y jamás oído modo de navegar sin velas ni remos", [60] o de la rueda centrífuga de

[56] Orden del marqués de Croix para la supresión del *Diario Literario*, 1768. A. G. N. M. Ramo de Historia, Vol. 399, f. 1.

[57] Reprochó el virrey conde de Revilla Gigedo a Alzate por haber tratado al duque de Almodovar sin todos sus títulos, y Alzate le dijo: "los literatos por una mutua convención se han imaginado miembros de una República, en donde sólo se consideran por la parte que tienen de literarios." *Idem*, p. 55.

[58] Valdés, Manuel Antonio de, *Gacetas de México, compendio de noticias de Nueva España desde principios del año de 1784*. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1784.

[59] Sánchez y González, Juan Nepomuceno, *op. cit.*, p. 25.

[60] *Op. cit.*, p. 17.

Desaguliers, y de todos estos inventos "despreciados imprudentemente" y de tanta utilidad para la sociedad, [61] o de los principios newtonianos, "sólido cimiento en que se funda una casta filosofía", [62] o del método geométrico, "el fundamento más verdadero y más sólido de la medicina", [63] o de las *pastillas marciales gibelinas,* que probó el Dr. Bartolache "en distintas formas y materialmente" ser un invento de gran utilidad, [64] etc., etc. Manifestaciones todas ellas que se prestaron, como acusaba José Antonio Alzate, para que en México "los partidarios de la Nueva Física se dieran tono de importancia y muchas veces, ignorantes, pretendieran cambiar las cosas o arreglar la naturaleza, o influir en el ánimo de las personas asustándolas con presuntos males", [65] surgiendo en aquel medio que mucho conservaba en el fondo del espíritu pasado, la nueva superstición de la ciencia:

> Con el mayor dolor (y por esto imprimo estas advertencias) —escribía Alzate— he visto destrozada una arboleda, que resguardaba a un convento del viento nordeste, que aquí es el más molesto y dañoso... Todo porque ya ha pasado la cantinela de los insectos (año de 1791) y el descubrimiento de los gases o aires diferentes del que conocíamos ha proporcionado a los charlatanes nuevas armas con que amedrentar a los que no tienen algunos conocimientos físicos. [66]

Pero esa superstición de la ciencia y esa "erudición

[61] *Op. cit.,* p. 12.

[62] Libro de Actos de la Universidad. A. G. N. M., 24 de mayo de 1771, Vol. 134, s. f.

[63] *Idem,* 6 de septiembre de 1771.

[64] A. G. N. M. Universidad, Vol. 134, 30 de junio de 1774.

[65] *Gacetas de Literatura,* 3 de mayo de 1791, Vol. II, N° 18, p. 139.

[66] *Idem.*

a la violeta", no era sino una deformación en las bajas esferas del depurado entusiasmo que había por ella, y de que dieron muestras Elhuyar, Velázquez de León, Gama, del Río, Bartolache, Alzate, Moziño, Sessé, y tantos más, que se le entregaron por completo, y que consideraban, como del Río: "Ttan ociosa para las ciencias modernas la sed de novedades, como el apego servil a lo antiguo, que prueba un hastío total y destruye la curiosidad para todo conocimiento nuevo." [67]

El otro rasgo característico de la modernidad mexicana, a que hacíamos referencia es el eclecticismo. Es, como el interés por las ciencias, un producto de las nuevas inquietudes, y el sistema filosófico que mejor cuadra a la *modernidad*. Ex profeso lo hemos dejado para el final de toda la lucha que llevó a cabo, y de los triunfos que obtuvo, y del entusiasmo a que dió lugar, porque no lo hemos querido confundir con aquellos ni con estos. El eclecticismo se explica a través de la *modernidad;* pero la inversa no es válida. La *modernidad* comprende mucho mayores resultados en la historia del pensamiento hispanoamericano que el eclecticismo. Aquella es una corriente del espíritu amplísima; éste es un sistema filosófico determinado, que se puede comprender a través de ella, que junto con ella ayuda a comprender, *verbi gratia,* el entusiasmo por las ciencias; pero no lo explica tan bien. Como ambos tienen puntos de contacto notables, era necesario decir antes lo que nosotros entendemos por *modernidad* para hacer una explicación del eclecticismo. Sobre todo era nece-

[67] Arnáiz y Freg. Arturo, *Andrés Manuel del Río.* México, s. p. i. 1936, p. 27.

sario describir la *modernidad:* sus problemas frente a la fe, sus críticas y sus frutos.

La actitud que toma la modernidad mexicana y la absorción que hace de los adelantos e innovaciones de la filosofía europea, es la misma que la filosofía cristiana ha tomado en épocas precedentes para absorber el pensamiento no cristiano que le atraía y que le permitía evolucionar. En mucho se asemeja la absorción hecha por el tomismo del aristotelismo a la absorción hecha por nuestra *modernidad* de la ciencia y de la filosofía de su época. Por tanto, para explicar el funcionamiento de nuestra *modernidad* no hay más que ver la actividad desplegada por los filósofos cristianos en sus mejores épocas. El parecido entre una y otra actividad es notorio: ambas tienden a vivificar y a proveer a la filosofía cristiana de los valores que le son extraños. Nos recuerdan no sólo a Santo Tomás, sino a San Agustín y a San Pablo, cuando decían que había que quitar a los herejes aquellas verdades que tenían como injustos poseedores. El mecanismo de absorción es semejante en uno y otro caso: lo que varía son las ideas que se absorben.

La *modernidad* ostenta legítimamente sus títulos cristianos, frente al misoneísmo decadente; frente a las ideas fijas y autoritarias; frente al no filosofar. Para eso lleva a cabo una búsqueda en las mejores épocas de su existencia. Hacia el siglo XVIII la filosofía cristiana ya tiene un largo historial, y el filósofo moderno cristiano se encuentra con períodos precedentes en que los más preclaros doctores de la teología han atacado la decadencia filosófica, con lo que para satisfacer sus necesidades filosóficas, no tiene que salirse —formal-

mente— de los márgenes del cristianismo. Fundamenta la legítima absorción de las ideas no irreligiosas de un mundo o de un filósofo irreligioso. De ahí un espíritu selectivo, un espíritu que sólo es selectivo en los momentos de recreación, de reelaboración, de absorción, para hundirse durante períodos de tiempo largos, en que se alimenta de su recreación.

El espíritu selectivo da lugar en el siglo XVIII —tras haber asentado y demostrado todos sus títulos cristianos— al cultivo entusiasta de las ciencias. El proceso es claro: verdades de un mundo confundido por el misoneísta con el anticristiano, producen inquietud en ciertos hombres: los llaman, los atraen, y ellos descubren y proclaman que son inofensivas para la fe, una vez hecho lo cual, se lanzan con entusiasmo a cultivarlas. La selección que tienen que hacer la pueden declarar como su principio filosófico, y entonces naturalmente se convierten en filósofos electivos o eclécticos.

La filosofía ecléctica tiene dos aspectos, que se distinguen perfectamente en las proposiciones correspondientes a los capítulos de la *Philosophia* de José Agustín Caballero: I.—Sobre si le está permitido al filósofo filosofar desdeñando la autoridad sagrada; II.—Sobre si conviene al filósofo seguir una sola escuela y a un solo maestro en cuya autoridad se apoye, o estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad, o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a los demás. [68] La respuesta negativa a la primera proposición, y la respuesta afirmativa a la segunda, así como el contenido de ambas, las identifican

[68] Caballero, José Agustín, *Philosophia Electiva*. Habana, Ed. de la Universidad de La Habana, 1944, traducción de Genaro Artiles, p. 209.

plenamente con la modernidad hispanoamericana. De donde se puede deducir, por un lado, que toda la *modernidad* es ecléctica, y entonces lo son incluso aquellos que a sí mismos no se declararon eclécticos, como lo afirma Victoria Junco en sus aportaciones al estudio de Gamarra, refiriéndose particularmente a Feijóo, [69] o por otro, que el sistema filosófico llamado eclecticismo está comprendido por la *modernidad* y que se fuerzan los términos llamando eclécticos a todos los *modernos*. Que la modernidad es un movimiento y el eclecticismo un sistema; que el pensador de la *modernidad* para ser congruente con ella es selectivo y que el ecléctico es selectivo por sistema. O bien que en la elaboración de una doctrina hay generalmente influencia de varios pensadores y de varias corrientes, y que, sin embargo, no se le puede considerar ecléctica. Y que en caso de hacerlo hay que diferenciar la selección natural que hay en la creación filosófica y la selección consciente que hay en la filosofía de los eclécticos del siglo XVIII, la selección como norma.

En realidad se trata de cuatro puntos: el cristianismo tiene una manera de absorber —seleccionando— ideas que no contrarían ni su fe ni su razón; la modernidad cristiana tiene una manera de absorber, seleccionando, ideas que no contrarían la fe, la razón y la experiencia; el filósofo ecléctico declara que hay un sistema preferible, que es escoger las ideas de varios autores que no sean contrarias a la fe, ni a la razón, ni a la experiencia; y en fin, toda cultura escoge y selecciona al crear y al evolucionar. Identificar el primero y el último puntos con el eclecticismo resulta absurdo. Pero el

[69] Junco, Victoria, *op. cit.*, p. 101.

segundo y el tercero son fácilmente confundibles. Pueden significar eclecticismo en dos sentidos diversos: tomando la selección como una corriente o tendencia, en cuyo caso el término es aplicable a toda la *modernidad*, y tomándola como sistema filosófico, en el que no es aplicable a toda la *modernidad*, lo que nos parece mejor. Como se ve, la diferencia no es fácilmente aprehensible; pero una vez aprehendida, nos evita clasificar a todos los filósofos de la modernidad católica entre los eclécticos, y nos permite por otro lado seguir los pasos y los resultados del eclecticismo, ya considerado como tal.

Hacia el año de 1736 publicó Juan Bautista Berni una *Filosofía Racional, Natural, Metafísica y Moral*, que es una de las primeras obras del eclecticismo español y que contiene, en cuanto a los principios fundamentales del sistema, las mismas ideas que habrían de exponer más tarde, al mismo respecto, Gamarra y Caballero. Se descubre en él un moderado antiaristotelismo, un deseo de que la teología escolástica no se mezcle en cuestiones filosóficas, ni en definir controversias "reñidas por los filósofos", un afán de que en España se adquieran los métodos nuevos de estudio, una noción platónica del progreso científico ("nadie se acobarde que Dios tiene más que ha dado"), [70] una breve reseña de la historia de la filosofía y, finalmente, su declaración de principios:

No es mi ánimo en este sistema —dice— apartarme de Platón, Cicerón, Séneca, y otros; antes bien quiere seguir a todos en aquellos casos que no se oponen a nuestra Santa

[70] Berni, Juan Bautista, *Filosofía Racional, naturalmetafísica, y moral.* Valencia, Antonio Bordazar de Artozú, Imp., 1736, Vol. II, p. 8.

Fe, a la razón y a la experiencia. Mi destino es buscar la verdad donde la encuentre; y entiendo que la Filosofía debe ser como nos la pinta Clemente Alejandrino. La filosofía, dice, no es estoica, ni platónica, ni epicúrea, ni aristotélica, sino todo cuanto esas sectas han dicho bien, todo lo que enseña justicia, piedad y ciencia; porque todo este *selecto* entiendo que es filosofar. [71]

Cada uno de los anteriores temas y sobre todos la declaración de principios son muy semejantes en los filósofos eclécticos del pensamiento hispanoamericano, que emplean incluso la misma cita. Pero desde luego, aparte de las variaciones formales hay algunas ideológicas. El eclecticismo descubre que el flanco por donde es más fácilmente impugnable es el resultado híbrido a que lo pueden llevar sus principios. En los tiempos de Caballero ya ha logrado precisar su validez. A la objeción hecha al eclecticismo: "con la mezcolanza de principios distintos no se forma el espíritu sino que se le deforma", responde Caballero: "Si los principios son distintos en sí mismos, concedo: si por el contrario, aunque de distinta escuela, tienen conexión entre sí, niego". [72] Pero no es en la declaración de principios, ni en los temas, donde se encuentra mayor variante, sino en las doctrinas que se escojen. Ahí es donde se descubre, además de la variación propia de cada filósofo, la variación del tiempo. Entre la filosofía de Juan Bautista Berni y la de Gamarra hay una gran distancia. Aquélla se acerca mucho más a la filosofía tradicional que ésta, aun cuando ésta, según declaró el propio autor, no fuera contraria a los métodos de la escolástica. Los temas, las doctrinas y los autores que se escogen varían; pero el

[71] Berni, J. B., *op. cit.*, Vol. I, pp. 4-6.
[72] Caballero, José Agustín, *Philosophia Electiva, op. cit.*, p. 213.

eclecticismo perdura mientras se ajusta la verdad que escoge a los tres principios: fe, razón y experiencia:

El eclecticismo trae distintas consecuencias. Por un lado inclina la producción filosófica a la imitación, a la adhesión. El seguir a otros pensadores, causa de la poca originalidad de nuestra filosofía, es convertido en principio en el eclecticismo. Ya no se trata de un natural imitar, sino de un consciente escoger. La originalidad reside exclusivamente en *el selecto*. Y si al hacer la historia del pensamiento hispanoamericano, el historiador se ha tenido que fijar principalmente en la influencia del europeo; al hacer la del eclecticismo, se ve con más razón precisado a seguir la fuente en que se nutre. El espíritu creador, sujeto por la autoridad, queda sujeto por la selección. Y aunque ni una ni otra expliquen totalmente su debilidad, sí sirven como un índice para explicarla.

Por otro lado, el eclecticismo abre el espíritu, lo hace permeable, lo declara susceptible de influencias y exalta esa susceptibilidad, haciendo que el filosofar sea seleccionar, escoger. Con eso se despoja de la rigidez del pasado inmediato, del peripatetismo decadente. Abre su visión al pensamiento presente y pretérito. "El eclecticismo —dice Victoria Junco— supone por su propia naturaleza, la referencia a la filosofía." [73] En efecto, Berni, Gamarra, Caballero, Verney, invitan al estudio de la historia de la filosofía, que representa una novedad en las escuelas. Este último dice que es necesario estudiar cuando menos la historia de la filosofía Griega, y lo dice al impugnar el espíritu cerrado, la xenofobia de los españoles y de los portugueses, poniéndoles

[73] Junco, Victoria, *op. cit.*, p. 100.

de ejemplo a los muchos "señores ingleses, holandeses, franceses, alemanes, que corren el mundo para formar sus costumbres. . ." [74] El eclecticismo no sólo implica un estudio de la historia, para escoger, sino de las doctrinas e ideas filosóficas de todo el mundo. Posición contraria totalmente a la que le precedió en la historia del pensamiento español, y que lo hace sentirse orgulloso de su sistema, que no sigue el espíritu de partido, sino el amor a la verdad, que no es gassendista, ni cartesiano, ni peripatético, y que propone sus opiniones con cierta alegre timidez y no como si fuesen teoremas de Euclides. "Felices los filósofos eclécticos —exclama Gamarra— que imitando a las abejas buscan de flor en flor el suave néctar de la ciencia", [75] en lo que nos recuerda aquellas palabras de Diderot: "Todo se reduce a ir de los sentidos a la reflexión, y de la reflexión a los sentidos: regresar a casa y salir sin parar, es el trabajo de la abeja." [76] Con la salvedad creadora que implican las dos frases y la originalidad de los dos filósofos —el americano y el europeo—, tenemos un espíritu muy semejante, abierto, permeable, afecto a las variaciones. Un espíritu contenido que tiende a soltarse en su inquetud por descubrir la verdad y que merced a su tendencia llega a separarse de sus principios básicos.

La modernidad cristiana, entendida como un período de la evolución del pensamiento hispanoamericano, en el que conservando sus integrantes la fe en los principios de la religión se entregan a la ciencia y a la filoso-

[74] Verney, *op. cit.*, Vol. II, p. 243.

[75] Díaz de Gamarra, Juan Benito, *op. cit.*, Nº (9), p. 93.

[76] Diderot, "De l'interpretation de la Nature", en *Oeuvres*, Vol. II, p. 14.

fía, abandonando el excesivo uso del principio de autoridad y las taras de la decadencia escolástica, y el eclecticismo, entendido como un sistema filosófico en el que se aceptan donde quiera que se hallen todas aquellas verdades que no contradicen a la fe, a la razón y a la experiencia, tienen un significado preciso, y rotos cualesquiera de los elementos que los componen, dejan de ser *modernidad* y eclecticismo, para irse asemejando a la modernidad irreligiosa y al libre racionalismo, que es lo que acaba por ocurrir y lo que hace de ambos un período de tránsito, en el que bien pudo ver Vallarta un camino oculto tendido contra la fe; pero en el que los pensadores de la *modernidad* y los filósofos eclécticos no vieron sino un camino para aproximarse a la verdad, que en nada contrariaba a la fe, que en nada hería una verdad que a ellos los llamaba vivamente, y una religión de la que ellos no se apartaban un solo momento.

Los filósofos de la *modernidad*, no sólo en su obra, sino en su vida personal, en su íntima inteligencia, conservaron la misma preocupación por guardar la fe que los más contumaces misoneístas; pero crearon un ambiente científico y un espíritu filosófico que iban a ir rompiendo los lazos, ya no del pasado inmediato y de la decadencia, sino de la política y de la religión.

En cuanto al primer punto, que resultaba en ocasiones difícil de comprender en un período digno de denominarse *Ilustración*, es fácilmente comprensible en la *modernidad*, entendida tal y como era, y tan distinta de la Ilustración europea. En qué medida ocurrió en nuestra modernidad, es cuestión que sólo puede estudiarse a base de ejemplificaciones y de casos persona-

les. Ningunos nos parecen más dignos de tomarse en cuenta que los de Juan Benito Díaz de Gamarra y José Antonio Alzate. De ambos se conservan documentos que no fueron hechos públicos en su tiempo y que nos dan una noción exacta de la amplitud y fuerza que tenían en ellos los elementos tradicionales.

A Juan Benito Díaz de Gamarra le vemos como calificador del Santo Tribunal y como acusado. A su vuelta de España, después de haber presentado en el Santo Tribunal una licencia del ilustrísimo señor Inquisidor General en que le concedía facultades para leer libros prohibidos, presentó por el mes de febrero de 1770 un memorial en que exponía el deseo grande que tenía de ocuparse en servicio "de tan Santo Tribunal", por lo que suplicaba se le nombrara comisario de San Miguel en ausencia y enfermedad de don Manuel Villegas, por entonces comisario y cura de dicha villa, que aunque celoso "del aumento de nuestra santa religión y en extirpar toda idolatría y superstición, muchas cosas se lo impedían, así su edad como sus ocupaciones"; [77] petición que renovó en 1771, en que hubo de recibir de manos del viejo cura el título de comisario, [78] haciendo el juramento acostumbrado y recibiendo una venera de oro para que usara de ella con la Santa Cruz los días y tiempos que estaban constituídos. Siete años más tarde, en abril de 1778, el cura Villegas, que tenía también el empleo de calificador, pasó a mejor vida

[77] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra de 1º de marzo de 1771 al Inquisidor Vicente Vallejo de Ortigosa, firmada en S. Felipe Neri en la villa de San Miguel el Grande. A. G. N. M. Inq., Vol. 1144, f. 62.

[78] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra de 31 de mayo de 1771 al inquisidor Vicente Vallejo de Ortigosa, firmada en San Felipe Neri. A. G. N. M. Inq., Vol. 1144.

("como esperamos de la piedad del Señor. . ."), quedando aquel lugar y basta jurisdicción sin calificador, y deseando Gamarra "con las más vivas ansias" seguir ejercitándose en el servicio de tan Santo Tribunal con todo aquel celo y eficacia con que hasta allí había procurado obedecer las respetables órdenes del Inquisidor, pidió que su Benignidad le concediese los títulos y empleos de calificador y comisario en propiedad como los había obtenido el difunto.[79] Con anterioridad, en 1766, había dirigido al Tribunal unas cartas, denunciando las obras de Van Espen y el Barbadiño, acusando al primero por una proposición regalista y al segundo por una expresión vilipendiosa del Sumo Pontífice y por otra en que el filósofo portugués hablaba de las dificultades de probar la existencia de Dios.[80] Pero ninguno de esos documentos nos presenta la religiosidad de Gamarra tan a flor como las cartas que dirigió al Tribunal —año 1775—, defendiéndose de una denuncia de su filosofía, hecha por el rector del colegio pontificio de Porta Cœli, Fr. Joseph Morales, el cual había esparcido por la villa de Guanajuato que la doctrina que traía Gamarra en el segundo tomo de su curso filosófico, desde la página treinta y seis hasta la cuarenta, referente a los accidentes absolutos, coincidía con el error de varios herejes condenados en varios concilios, y como tal era denunciable.

[79] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra a los inquisidores Vallejo, Galante y Mier, firmada en San Miguel el Grande (s. f.), recibida el 27 de abril de 1778. A. G. N. M. Inq., Vol. 1144.

[80] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra al Santo Tribunal, de 13 de abril de 1766, firmada en San Miguel el Grande. A. G. N. M., Vol. 1064, ff. 159-159v, y Carta al Santo Tribunal fecha en San Felipe Neri en mayo 24 de 1766. A. G. N. M. Inq., Vol. 1064, f. 160.

...conociendo yo lo inicuo de esta acusación —dice Gamarra en carta al Inquisidor— y lo mucho que contra mi honor se hablaba en Guanajuato, procuré por amor de la Paz escribir al reverendísimo padre provincial del Sagrado Oratorio de Predicadores, representándole mi justa queja... y haciéndolo juez del negocio le expliqué determinase lo que hallara en justicia, y habiendo dicho reverendísimo padre provincial, reconvenido al reverendo Morales, le dijo éste que él le respondería y así lo hizo (afirmándose en lo dicho);... a lo que le tengo largamente contestado, haciéndole ver cuán injusta e inicua es su acusación... Pero como él afirma y da por cierto que tiene ya hecha y firmada su denuncia, y entregada al que hacía veces de comisario en Guanajuato, y que permanece aún en su propósito de denunciar dicha doctrina, me ha parecido no deberse ya tratar este negocio con el Reverendísimo Padre Provincial sino inmediatamente con V. S. I. a quien privativamente toca defender y amparar a los hijos de esta Santa Iglesia, y a los ministros de V. S. I. de la nota y sospecha injusta de herejía...[81]

El felipense, después de decir que ya en el curso filosófico había probado ampliamente que era justa y católica su doctrina, defendida públicamente en Roma y en muchas otras universidades católicas, decía al Inquisidor:

Yo, pues vivo tranquilo y seguro de que en nada me he apartado de la doctrina católica, aunque así le parezca al Reverendísimo Morales, atendiendo a que mi crédito padece mucho con lo que esparció dicho reverendo y con lo que tal vez hablará en otras partes, con notable perjuicio de mi honra, de la congregación de que soy miembro y del colegio de San Francisco de Sales de esta villa, donde se enseña mi filosofía, he pensado justo tomar el consejo de San Jerónimo que

[81] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra al Santo Tribunal, de 29 de agosto de 1775, firmada en San Miguel el Grande. A. G. N. M. Inq., Vol. 1145, f. 74.

no quiere se sufra con paciencia el que sospechen en uno la herejía: no sea que los que ignoran su inocencia, viéndolo que calla y no contesta, den por cierto el delito que no tiene. [82]

De agosto a octubre de ese año de 75, se divulgó en Guanajuato, Querétaro y otros lugares inmediatos, la noticia de que el curso de filosofía de Gamarra estaba denunciado, llegando a temerse en el Colegio de San Francisco que no regresaran muchos de los colegiales, porque no habían de querer sus padres o tutores que sus hijos y recomendados fueran a instruirse en una doctrina nociva y nada católica, según rezaba la voz del vulgo. De ahí que Gamarra escribiera nueva carta al Tribunal, en que, después de informarle de los sucesos, le decía:

En tan dolorosas circunstancias, no teniendo otra protección mi honra y mi filosofía, que la muy alta y justificada de V. S. I. ocurro a ella; pidiendo en toda forma mande publicar una declaración, en que en términos generales y sin hacer mención del Rdo. Morales... conste que habiéndose reconocido mi curso filosófico por orden de V. S., nada contiene contra los Sagrados dogmas; antes bien es a ellos muy conforme, como que en él a más de demostrarse la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y otros artículos de nuestra creencia comprobados con todo género de argumentos, se impugnan vigorosamente los errores de los deístas, materialistas, fatalistas y otros monstruos semejantes...[82 b]

El Santo Tribunal para satisfacer a Gamarra le dió carta en que le decía no advertir errores en su curso, y amonestó al fraile Morales para "que se abstuviese en

[82] *Ibid.*, f. 75v. y 8.

[82b] Carta de Juan Benito Díaz de Gamarra al Santo Tribunal, de 8 de octubre de 1775, firmada en San Miguel el Grande. A. G. N. M. Inq., Vol. 1145, f. 80v.

lo sucesivo de hablar contra la doctrina del curso de artes de la Filosofía Moderna", lo que ofreció cumplir. [83]

Otro caso particular es el de José Antonio Alzate que en 1790 denunció al Intendente corregidor de la ciudad de México. La denuncia no sólo es prueba de la religiosidad de este personaje singular, sino de su ortodoxia en cuestiones políticas.

...habiendo concurrido en varias ocasiones con el señor Intendente Corregidor don Bernardo de Bonavía —dice en ella—, advertí en su contextación mucha tintura en los principios de los pretendidos filósofos del tiempo que se dicen políticos y ya se sabe adónde se dirigen sus máximas y sus resoluciones, y como dicho señor es de talento limitado no es difícil se embeba de la ponzoña que bajo una máxima al parecer fundada vierten estos autores políticos enemigos de la religión. En las piezas de su habitación que tengo vistas no se registra la imagen de algún santo, sí muchas estampas profanas, y entre ellas una muy obscena que se dice ser un retrato del emperador Carlos V. [84]

A más de éstas, Alzate hacía otras acusaciones del siguiente tenor: que Bonavía había ido a España con el Conde de Gálvez cuya religión era menos que problemática, que a sus instancias en Madrid se habían quitado del Palacio Real y de los sitios públicos varias sagradas imágenes, que había sofocado la devoción que desde el tiempo de Cortés tenían los cargadores de celebrar el triunfo de la Santa Cruz, que en la fiesta del Corpus había prohibido que las monjas indias de Corpus Christi pusieran enramadas, lo que denotaba

[83] Carta al P. Fr. Joseph Morales, del Santo Tribunal de la Inquisición. A. G. N. M. Inq., Vol. 1145, ff. 81-82v.

[84] Carta de José Antonio Alzate, al Santo Tribunal de la Inquisición, y firmada en México a 5 de agosto de 1790. A. G. N. M. Inq., Vol. 1312, ff. 152-172.

no un espíritu religioso sino un hombre opuesto a que los devotos pusieran en práctica los efectos de su devoción, y algunas otras más, tras de las que acababa diciendo: Si mis sospechas están fundadas (quiera Dios esté yo errado) mucho perjuicio puede recibir el público de un jefe que se halla nutrido en principios contrarios a la religión. El Santo Tribunal a quien comunico estas reflexiones, sabrá con su reconocida prudencia ejecutar lo que deba sobre este particular; en ello no sólo me lleva el impulso de nuestra religión, y el ver por lo poco que tengo leído el empeño con que procuran muchos de los que han vivido con franceses, introducir sus ideas dirigidas a aniquilar la religión. No culpo a toda la nación francesa. El Santo Tribunal ya conocerá el espíritu de mi proposición. Dios prospere al Santo Tribunal como lo desea su más rendido servidor y capellán, José Antonio Alzate. [85]

Hechas las diligencias necesarias, el Inquisidor General, después de sobreseer el proceso, declaró que no hallaba méritos suficientes. [86] "Las proposiciones de la denuncia —dijo por su parte el marqués de Castañiza— sólo se fundan en conjeturas y argumentos negativos". [87]

Sea lo que fuere, dejando a un lado la mala fe que pudo haber tenido el editor de la Gaceta, esta denuncia arroja, junto con las cartas de Gamarra, una serie de datos interesantes para ver al hombre de la *modernidad* en su vida íntima, y representan la congruencia entre sus principios filosóficos, su personal inteligencia y el medio en que vivía. Sobre cuestiones políticas, Alzate, que era hombre más mundano que Gamarra, nos ha dejado algunas noticias que encajan perfectamente en el conjunto de la *modernidad*, aparte de las menciona-

[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*, f. 172.
[87] *Ibid.*, f. 171.

das con anterioridad, en las que, como se ve, atacaba los principios de los filósofos-políticos de su tiempo. Amante de su patria y del pueblo español, al que pretendía vindicar "de tanta calumnia que se imprime y que por una tradición oral se difunde demasiado" [88] y preocupado por las mejoras del Estado en más de una ocasión, de lo que dió prueba en sus estudios sobre la población, la industria y en las cartas dirigidas a Revilla Gigedo y a otros virreyes, sobre cuestiones de Estado, decía "querer dar un paso de este valle de miserias al de la eternidad sin dejar reato por donde se le indicara (aunque sin fundamento) como a perturbador de la pública tranquilidad. . .", [89] y si no culpaba a toda la nación francesa, como se desprende del texto de la carta a la Inquisición, sí deseaba que se mantuviera el pueblo español firme en la religión de Jesucristo y que no se "dejara seducir del espíritu de impiedad y rebelión que hoy agita la Francia" [90] como públicamente lo afirmaba en su Gaceta. Con ello no hacía sino corresponder a los principios generales del movimiento a que pertenecía, aunque puede decirse que en materia de política la *modernidad* no ostenta principios generales, y que mientras algunos de sus integrantes obedecen y siguen ciegamente los preceptos de la política tradicional, afiliándose a los intereses del Estado español, otros parecen no tener preocupaciones de esa índole, como Bartolache, cuando en el prólogo de su papel volante decía que

[88] Nota a una carta de José Antonio Alzate al Conde de Revilla Gigedo de 18 de junio de 1792, firmada en México. A. G. N. M. Historia, Vol. 74, f. 111.

[89] Carta de José Antonio Alzate al Conde de Revilla Gigedo de 18 de junio de 1792. A. G. N. M. Historia, Vol. 74, ff. 108-108v.

[90] *Gacetas de Literatura*, 29 de octubre de 1793, Vol. III, Nº 23, p. 182.

ninguno debía esperar en él nada de política, pues Mercurio "no supo de oficio otra cosa, que decir y hacer lo que sus superiores le mandaban",[91] y otros, finalmente, sin que nada se pueda afirmar al respecto, como José Mariano Moziño, de la expedición botánica, profesor en un tiempo de prima de Sagrada Teología y de Historia Eclesiástica en el seminario metropolitano,[92] parecen haber simpatizado con los franceses.[93] Pero es el caso que ninguno de los personajes de la modernidad mexicana ha dejado obra teórica que se pueda identificar a lo menos con el Despotismo ilustrado. Ni hay trazas para buscarla.

Entre sus miembros las cuestiones políticas quedaron en la tradición, aunque algunos de ellos hayan demostrado un espíritu más libre para plantear problemas políticos al Estado, como Alzate, cuando quejándose en carta al Marqués de Branciforte de las levas que hacían por los años de 96 y 97 el comisionado para el efecto, los alcaldes de cuartel y los escribanos ("cosecheros de gentes" como los llamaba), que cometían las más villanas injusticias, cogiendo no vagos —como estaba prescrito— sino gentes de oficio, incluso en las puertas de las iglesias, le decía: ". . . los lamentos, los gemidos de las gentes, acaso pueden causar una revolución, porque no es extraño en la historia, leer que una voz vaga, una piedra arrojada, y otros pequeños motivos han efec-

[91] *Mercurio Volante,* 17 de octubre de 1772 y de 20 de octubre de 1772.

[92] Certificado de don José Victoriano de Baños de los méritos de José Moziño. San Miguel de Tlatixtacán, Oaxaca, 5 de julio de 1793. A. G. N. M. Historia, Vol. 464, Exp. 15, f. 2. Otros certificados, ff. 7-10.

[93] Carta de don José Moziño de 28 de junio de 1799, fechada en Oaxaca. A. G. N. M., Vol. 464, Exp. 15, ff. 1-1v.

tuado sublevaciones."[94] Pero esto no era más que un decir. Un decir significativo, sobre la naturaleza de las sociedades y de las revoluciones. Nada más. La modernidad cristiana podía quizá comprender mejor las revoluciones y los derechos del hombre; pero cuando se trataba de hablar o de escribir era tradicionalista. Acaso entre los jesuítas que se le unieron había ideas distintas, enemiga contra el despotismo. Pero el hombre de la *modernidad,* como Mercurio, no supo de oficio otra cosa que decir y hacer lo que sus superiores le mandaban. Al llegar a este punto surge la cuestión: ¿Cómo pudo influir la renovación filosófica en el espíritu político, tan vivo en la última década del siglo, y tan activo en la de la independencia? En todos lados se habla de la influencia, y en todos se la intuye. Es necesario dar algunas palabras explicativas. Decir antes que nada que al llegar aquí nos acercamos al término creador de una generación y nos asomamos al principio manifiesto de otra, que corresponde al movimiento del *liberalismo-ilustrado.*

La *modernidad,* merced a un esfuerzo inmenso que hizo válida y cristiana la renovación filosófica en un medio que exigía pruebas de catolicidad a cada paso, en un medio impermeable por naturaleza, tradicional por siglos, misoneísta, católica como fué, y aliada circunstancialmente al Despotismo ilustrado, afirmó una filosofía que llamó ecléctica, siguiendo sólo en esto a pensadores no cristianos como Séneca y Cicerón, filosofía que hacía selectivo a todo pensador, con una base

[94] Cartas de José Antonio Alzate al Marqués de Branciforte, de 16 de diciembre de 1796 y a 8 de julio de 1797, 7, ff. A. G. N. M., Vol. 44, s. f.

primordial: la fe; que exaltaba la selección haciéndola el puntal del filosofar. Con ello dió un paso que creyó definitivo, y que permitía la conjunción del doctor católico y del sabio moderno, la armonía del catolicismo con los descubrimientos científicos y con ciertas innovaciones filosóficas. Pensó abrir el espíritu, con restricción, con cierta libertad, para que en forma pasiva recibiera las nuevas verdades o las nuevas ideas, y para que en forma activa repudiara todas aquellas que con apariencia de verdades contrariaban el dogma. Ordenó una recepción que de no haber existido, habría llegado a los altos círculos de la cultura hispanoamericana, agolpándose atropelladamente, como lo hizo en los bajos círculos, entre los militares, los peluqueros, los criados de los virreyes, el bajo clero, etc. Pero su ordenada acogida, su cuidadosa selección, fué paulatinamente, de una a otra generación, asemejándose a la selección sin freno, sin punto de partida, ajena a la fe, de los llamados filósofos políticos, los de las "máximas libertinas". Es este el caso de Pastor Morales, aquel joven inteligente, procesado a finales de siglo, inclinado a la lectura de los poetas latinos y de los filósofos modernos, a quien su maestro "con el designio de que viese cuán expuesto está el hombre que piensa con demasiada libertad, a caer en los mayores errores, le hizo estudiar en el tiempo de los cursos de Teología, las fuentes de la impiedad de Valsechi. . .", [95] sin lograr detener el ímpetu cobrado, ni la inmoderada ligereza de sus discursos, que le valieron un proceso en la Inquisición,

[95] Rangel, Nicolás, Prólogo a *Los precursores ideológicos de la guerra de Independencia,* en Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. XIII, Vol. 1. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929. p. IX.

por proposiciones republicanas, a favor de los franceses y en contra del rey de España y de Luis XVI. . . Así, la *modernidad*, con su sistema filosófico ecléctico, que creía definitivo y seguro, fué quedándose paulatinamente a la zaga, e hizo que muchos de sus miembros impugnaran el liberalismo- ilustrado a finales del siglo, y sobre todo cuando tuvo un mayor arraigo, en la época de la independencia, aunque para entonces pocos quedaban de sus originales integrantes, que habían muerto, unos aquí y otros en Italia.

Así, con una inconsciencia, que pasó desapercibida a Vallarta, ya que éste explicaba el devenir de las ideas por una maquinación consciente de sus adalides, fruto natural de una noción ahistoricista, la *modernidad* no pudo comprender que el paso que daba iba por un camino, tan oculto para ella como para sus impugnadores, por el cual se iba fácilmente al más libre filosofar. Otros, contemplando el final de su curso y los frutos que traía, quisieron emplear su método para convencer y atraer a los hispanoamericanos a ideas que la modernidad cristiana no habría compartido. El año de 1794 apareció en Filadelfia un libro llamado *El Desengaño del Hombre*, en el que su autor, Santiago Felipe Puglia, atacaba duramente al despotismo y a la monarquía, a la inquisición y al clero, tratando de persuadir que su único guía y norte era la Sagrada Escritura.[96] Decía en breves conclusiones:

> La base sobre que se fundó el despotismo fué el pecado, y con él va arrastrándose hasta que los trabajos y penitencia de los hombres dispongan otra cosa.—La preferencia que die-

[96] Santiago Felipe Puglia, *El desengaño del hombre*. Filadelfia, H. G. Carey e I. Lea, 1822, p. 45.

ron los judíos a Barrabás en contra de Nuestro Divino Redentor, fué una copia exacta de la de haber elegido el gobierno de un rey, desechando el de nuestro Dios, solo y verdadero Señor: Repugna desde luego al Creador el Despotismo, como le repugnó la ingratitud de sus criaturas.[97]

En términos semejantes trataba de probar que "sacudir el despotismo no ofende las máximas de la religión", declarándose católico, apostólico, romano; pero atacando a los frailes, inquisidores, déspotas y reyes, en un tono francamente revolucionario, que violentaba sus interpretaciones de las Escrituras... Su pequeña disertación, en octavo, mereció un edicto especial de la Inquisición de México, que decía, refiriéndose al autor:

...De Mercader quebrado, se ha hecho escritor pedante en materia tan sublime, como la política y derecho público universal..., imputando el nombre odioso de Despotismo y Tiranía al Régimen Monárquico y Real Autoridad, que dimana del mismo Dios y de su Divina Ordenación; y que tanto recomiendan al Antiguo y Nuevo Testamento...[98]

En una carta a Revilla Gigedo, fechada en la Florida, en ese mismo año, Juan Nepomuceno de Quesada señalaba con fina agudeza:

...examiné el librito y lo hallé concebido bajo unas máximas muy perniciosas, y a mi corto entender, dirigidas expresamente a la España, pues a más de estar en su idioma, citando casos de nuestro Gobierno y puertos de nuestra América, entra con la capa de religión, para ser leído y admitido con más gusto...[99]

Y es que por aquellos años de 1794 ya era corriente moneda que se podían aceptar muchas de las ideas de

[97] *Op. cit.*, p. 57.
[98] *Op. cit.*, (Nº 95), p. 303.
[99] *Op. cit.*, (Nº 95), p. 237.

los franceses, de los ingleses, y en general de los herejes, sin incurrir forzosamente en herejía. La *modernidad* había provisto al hispanoamericano de un método de percepción y defensa, que siguiendo su curso iba a permitirle variar de ideas sin abandonarlo, antes bien, aferrándose a él cada vez más —de mala fe, como en el caso anterior, o de buena fe, como en innumerables casos que se dan a finales del siglo XVIII y principios del XIX—, hasta que, con el transcurso del tiempo, pasara a ser tan natural entre los católicos liberales que quedase olvidado.

Pero si bien puede decirse que el liberalismo-ilustrado usó de él muy a menudo, y que de las escuelas de la *modernidad* surgieron los primeros partidarios de la constitución y de la República ("Incubadora de Héroes" llamó Nicolás Rangel al Colegio de San Francisco de Sales donde enseñó Gamarra),[100] también debe decirse que al lado de la influencia que pudo ejercer la *modernidad*, existieron todas las influencias que se han venido registrando en los estudios hechos sobre el siglo XVIII, influencias de franceses, ingleses y alemanes, que —consideradas en sí— han obligado a los investigadores a seguir su pista y a mirar el pensamiento hispano-americano como esencialmente pasivo, o reflexivo, olvidando los esfuerzos creadores que libró para la adaptación y percepción de ideas extrañas a un medio históricamente distinto del activo. Ese olvido ha impedido medir hasta qué punto influyó o fué uno mismo el pensamiento español del siglo XVIII y el americano, y hasta qué punto y en qué forma influyó el pensamiento francés y en general el de toda la Europa. El

[100] *Op. cit.*, (Nº 95), p. VII.

presente estudio ha tendido, en parte, a determinar esos puntos, y las conclusiones parecen obvias: el medio receptivo y el lugar a donde llegaban las ideas de la Ilustración europea (violando la organización inquisitorial, como lo ha probado John Tate Lanning, y en un estudio muy cuidadoso Lina Pérez Marchand), era en nuestra opinión muy reacio a las novedades, y para considerar su evolución, no bastaba seguir la pista de las obras que ingresaban a la América Española, ni los autores leídos, sino ver cómo se había ido convirtiendo y abriendo. Tal idea nos hubo de conducir durante la investigación a considerar *la modernidad* como un movimiento creador, activo, que no tuvo que luchar con la inquisición, puesto que ella sólo perseguía doctrinas contrarias a la fe, y que fundamentando sus innovaciones en el pasado más o menos remoto del cristianismo, dió lugar a la expresión y manifestación eufórica de los intereses científicos, abriendo el espíritu hispanoamericano y declarando como sistema fundamental de la filosofía al eclecticismo, que hizo que los medios cultos de la América fueran cada vez más sensibles a las novedades y que se identificaran cada vez más con la Ilustración europea y con aquellas gentes desconocidas, de las clases bajas —sin una cultura teológica acentuada—, que fueron atraídas con más facilidad, sin que necesitaran hacer un esfuerzo creador que precisara en qué medida era permisible la absorción. Con ello, no hemos llegado a una conclusión contradictoria de las de Lanning y Lina Pérez Marchand; pero sí hemos precisado una diferencia fundamental para hacer toda historia de las ideas en países que no ocupan lugar principal en la creación, inclinándonos a considerar que no

hay que buscar las huellas de su evolución solamente en las influencias recibidas, y menos en las influencias formales, sino en los pequeños —por el alcance— esfuerzos creadores, que en ningún país, por dependiente que sea su cultura de las de otros países o continentes, llegan a desaparecer del todo.

INDICE GENERAL

Advertencia. 7

I. Las controversias ideológicas tradicionales y la ortodoxia de la cultura hispánica. 13

II. El misoneísmo del Santo Oficio. 59

III. Dos reacciones contra la Ilustración: Coriche y Cigala. 103

IV. Vallarta y los caminos ocultos de la filosofía. . 130

V. La modernidad cristiana. 167

Se terminó de imprimir este libro el día 20 de febrero del año de 1948 en los talleres de la Editorial Stylo, Durango 290, México, D. F.

INFORMATION CONSERVATION, INC.
ICI